١٩٤



تاریخ فلاسفة الاسلام



سلسلۂ نصابیات علمیہ جامعہ عثمانیہ

تاریخ
فلاسفۃ الاسلام

تالیف
محمّد لطفی جمعہ

ترجمہ کردہ
ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب منشی فاضل ایم اے پی ایچ ڈی (لندن) بیرسٹر ایٹ لا
اُستاذ فلسفہ جامعہ عثمانیہ
حیدر آباد دکن

۱۳۶۰ھ م ۱۳۵۰ف م ۱۹۴۱ع

دار الطبع جامعہ عثمانیہ سرکار عالی حیدر آباد دکن

فہرست مضامین

تاریخ فلاسفۃ الاسلام

مضمون	صفحات
دیباچہ	۱ تا ۴
مقدمہ	۱ تا ۵۰
ا۔ کندی	۱ تا ۱۵
وفات	
وہ علوم و السنہ جن میں اس کو عبور حاصل تھا۔	
کندی کے متعلق مخالفین کے خیالات۔	
وہ علوم جن میں اس نے تصانیف چھوڑی ہیں۔	
ابو معشر اور کندی کی دشمنی۔	
موسیٰ کے لڑکوں کا کندی کے خلاف فریب۔	
کندی کے بعض اقوال	
کندی کے مزید حالات کی توضیح	
قدیم عربوں کی کتابوں میں بحث کی دقتیں	
کندی کی علمی زندگی۔	

مضمون	صفحات
فلاسفۂ اسلام میں کندی کا مرتبہ	
کندی کا بخل ؟	
کندی کی تالیفات پر ایک نظر۔	
۲۔ فارابی	۱۹ تا ۷۰
حالات زندگی۔	
اخلاق	
تعلیم	
فلسفے میں فارابی کا مرتبہ۔	
فلسفۂ ارسطو پر فارابی کا اضافہ۔	
منطق میں فارابی کا مرتبہ۔	
فارابی کی ان کتابوں کی تفصیل جو عربی زبان میں اسوقت تک موجود ہیں۔	
فارابی کے تالیفات کی نوعیت کے لحاظ سے ترتیب۔	
کمال کا انتہائی درجہ۔	
خلود نفس یا وحدت نفوس۔	
وحدت نفوس کے متعلق ابن طفیل کی رائے۔	
فارابی اور مسئلۂ خلود	
فارابی اور الہیات۔	
قوائے نفسیہ کی تقسیم۔	
فارابی اور فلسفۂ اخلاق۔	
فارابی اور موسیقی	
فارابی کا اسلوب بیان	

مضمون	صفحات
فارابی کے فلسفے کی توضیح، اس کا ملخص و نصوص حیات و اخلاق۔	
فارابی کی منطق پر ایک نظر۔	
الہیات یا ماورا الطبیعیات	
تقسیم قوائے نفس یا نفسیات	
اخلاقیات	
سیاسیات	
فارابی کے تلامذہ	
نفس انسانی کے اجزا، اور اس کی قوتیں۔	
قوت ناطقہ۔	
ارادے اور اختیار کا باہمی فرق اور سعادت کے متعلق بحث	
وحی، و، رویت ملک۔	
انسان کو اجتماع اور تعاون کی ضرورت ہے۔	
عضو رئیس۔	
عضویت کے قویٰ و اجزا کس طرح نفس واحد قرار پاتے ہیں۔	
۳۔ ابن سینا	۷۱ تا ۸۸
حالات زندگی۔	
ابن سینا کا استاد	
بچپن سے ابن سینا کا طب میں شہرۂ آفاق ہونا	
امیر نوح کے کتب خانے کے جلانے کا الزام	
وطن سے ہجرت	
خدمت وزارت پر فائز ہونا، اور فوج کا اس کے مخالف ہوجانا	

مضمون	صفحات
عیش پسندی کی طرف ابن سینا کا طبعی رجحان	
قید اور مجلس سے فراری	
توبہ اور وفات	
ابن سینا کی عبقریت	
تالیفات	
ابن سینا کی رائے اپنی تالیفات کے متعلق	
تقسیم علوم	
فلسفۂ نظری کی تقسیم جو ارسطو نے کی ہے۔	
ابن سینا کی تقسیم پر ابن رشد کا اعتراض۔	
وحدت مطلقہ اور ابن سینا	
علم واجب الوجود اور ابن سینا	
ارسطو کی رائے سے ابن سینا کا اختلاف	
نفس کے متعلق ابن سینا کا نظریہ۔	
قوائے نفسی کی تقسیم	
سعادت کے متعلق ابن سینا کی رائے۔	
انبیائے کرامؑ اور وحی کے متعلق ابن سینا کا قول۔	
فلسفے میں ابن سینا کا مرتبہ۔	
ابن سینا پر ایک نظر۔	
ابن سینا کے حالات زندگی پردۂ خفا میں	
آزادئ فکر	
فلسفے کی جانب ابن سینا کا فطری میلان	
عقاید	
نفسیات	

مضمون	صفحات
۴۔ غزالیؒ	۵۹ تا ۱۰۷
ولادت و تربیت	
مدرسۂ نظامیہ کی صدارت	
حج اور شام و مصر کی سیاحت	
مشہور تالیفات	
وفات	
"المنقذ من الضلال"	
"مقاصد الفلاسفہ"	
"تہافۃ الفلاسفہ"	
ابن رشد اور غزالیؒ کا اختلاف۔	
ابن رشد، ابن طفیل اور غزالی کا اختلاف	
غزالیؒ کے فلسفے کی توضیح۔	
غزالیؒ کے لقب کے متعلق اختلاف	
آل سلجوق سے غزالیؒ کا تعلق۔	
"المضنون بہ علی غیر اہلہ"	
غزالیؒ اور علوم یقینیہ۔	
غزالیؒ اور ہیوم	
فلسفے کی تقسیم	
غزالی کے عقاید میں انقلاب	
فرقہ تعلیمیہ (باطنیہ) کی تردید۔	
غزالی کا تصوف	
غزالی کے عقاید	

مضمون	صفحات
فلسفے پر غزالی کا اثر	
۵۔ ابن باجہ	۱۰۸ تا ۱۳۲
حالات زندگی۔	
معاصرین کی رائے۔	
تالیفات	
رسالۂ "الوداع"	
رسالۂ "تدبیر المتوحد"	
فصل اول: متوحد شہریوں میں کس طرح بسر کرے۔	
فصل دوم: اعمال انسانی۔	
فصل سوم: اغراض عقلیہ	
فصل چہارم: تقسیم اعمال انسانی۔	
فصل پنجم: غایات اعمال انسانی۔	
فصل ششم: اغراض روحانی۔	
فصل ہفتم: ضرورت توحد۔	
فصل ہشتم: فوائد توحد	
ابن باجہ کے فلسفے کی توضیح۔	
۱۔ نام کی تحریف اور مصائب۔	
۲۔ ابن باجہ کے تلامذہ اور اس کا مدفن۔	
۳۔ ابن باجہ کے ایک شاگرد، اس کی علمیت اور ذکاوت کے مداح ہیں۔	
۴۔ وہ علوم جو ابن باجہ نے مدون کئے۔	
۵۔ ابن باجہ اور مشرق کے دوسرے اکابر فلاسفہ کا تعلق	

مضمون	صفحات
۶۔ ابن باجہ کی تالیفات۔	
۶۔ ابن طفیل	۱۳۳ تا ۱۵۵
حالات زندگی۔	
اس حالت کی توضیح جس کا ابن طفیل کو ادراک ہوا۔	
ابن طفیل کی رائے میں ابن باجہ کا فلسفہ۔	
اہل نظر کے ادراک سے ابن طفیل کی مراد اور ابن باجہ پر اس کا اعتراض۔	
فارابی اور دیگر متقدمین کے فلسفے پر ابن طفیل کی تنقید۔	
ابن سینا کے فلسفے پر تنقید۔	
غزالی کے فلسفے پر تنقید۔	
ابن طفیل کے فلسفے کی تمہید جو اس کے رسالۂ اسرار حکمت مشرقیہ سے ماخوذ ہے۔	
ابن طفیل کے فلسفے کی توضیح۔	
حی ابن یقظان نے اس نظریے کی توضیح کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کی ضرورت ہے۔	
حی ابن یقظان کا شمس و قمر اور دوسرے اجرام سماوی کا معائنہ کرنا۔	
ذات کے کمال اور اس کی لذت کا دار و مدار واجب الوجود کے مشاہدے پر ہے۔	
دوسرے حیوانات کی طرح انسان بھی ایک نوع ہے البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لیے ہوئی ہے۔	
سعادت حقیقی کا دار و مدار اس موجود واجب الوجود کے دوام	

مضمون	صفحات
مشاہدے پر ہے۔	
فنا و وصول	
۷۔ ابن رشد	۵۶ تا ۳۱۴
افتتاحیہ	
ابن رشد کی تاریخ حیات اور اس کا فلسفہ	
یہودیوں سے اس کا تعلق۔	
تعلیم و تربیت	
حالات زندگی۔	
ابن رشد کے اساتذہ	
ان ارباب علم کی تفصیل جن سے ابن رشد نے استفادہ کیا تھا، اور ان علوم کی تصریح جو اس نے حاصل کیے تھے	
ابن رشد کے احباب	
شاگرد	
اولاد	
منطق اور قرآن۔	
ابن رشد بحیثیت قاضی۔	
اس امیر کے حالات جس کے زمانے میں ابن رشد کو مصائب کا سامنا ہوا۔	
قضاوت کی شاہی اقتدار سے علیحدگی۔	
ابن رشد اور خلیفہ یوسف بن عبدالمومن کے تعلقات	
خلیفہ یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات۔	
خلیفہ یوسف کا ابن طفیل کے توسط سے ابن رشد کو	

مضمون	صفحات
ارسطو کے ترجمے کے کام پر مامور کرنا۔	
امیر یعقوب المنصور اور ابن رشد۔	
اس امیر کے حالات زندگی کا ذکر جس نے ابن رشد کو سزا دی تھی۔	
مصر پر حملے کا ارادہ	
یعقوب کے بھائی اور چچا کا قتل۔	
اخلاق	
شباب کی بے اعتدالی۔	
لوگوں میں عدل قایم کرنے کی خواہش۔	
رفاہ عام کا شوق۔	
اصولی طور پر صدقہ دینے کی خواہش	
خرافات کی عدم تصدیق۔	
چاپلوسی سے نفرت۔	
تعمیر کا شوق	
طلبا سے محبت	
یہودیوں کو ان کے مسلمان ہونے کے بعد تکلیف دینا۔	
تصوف کے جانب میلان۔	
مالکی مذہب سے عناد۔	
شہر قرطبہ جس میں ابن رشد نے نشو و نما پائی۔	
ابن رشد کے مصائب۔	
ابن رشد کے دشمن	
ابن رشد کے ترکا ع	
نکبت کے اسباب۔	

صفحات	مضمون
	عقاید وعفو اور مجلس محاکمہ۔
	مرافعۂ قاضی ابوعبداللہ
	تہمت
	حکم
	ابن رشد نے اپنی مدافعت نہیں کی۔
	فلسفے کی لڑائی میں شعر کی تاثیر۔
	ابن جبیر کے کچھ حالات
	ابن رشد کی سب سے بڑی مصیبت
	منشور
	نص منشور
	محاکمے کے بعد
	خلاصۂ عامہ۔
	ابن رشد کی تالیفات۔
	کتب مطبوعۂ عربی۔
	ابن رشد کے تالیفات کی تاریخ۔
	فلسفیانہ تالیفات۔
	الہٰیات
	فقہ پر اس کی کتابیں
	تعلیم ابن رشد۔
	ابن رشد کی یونانی زبان سے عدم واقفیت۔
	ابن رشد کا اسلوب۔
	ابن رشد کی مسلمانوں میں عدم شہرت اور اس کے بعد فلسفے کے فوری زوال کے اسباب۔

صفحات	مضمون
	ابن رشد کا مذہب۔
	عقل کے متعلق ابن رشد کا مسلک۔
	نفس کے متعلق ابن رشد کی رائے۔
	مذہب اتصال۔
	ابن رشد کے فلسفے کا نظام طبعی۔
	مذہب اخلاق۔
	سیاسی اور اجتماعی فلسفہ
	واجب الوجود۔
	مبادی ابن رشد:۔ غزالی کی تالیفات پر ابن رشد کی ایک عمومی نظر اور ان پر تنقید۔
	غزالی کے اقوال پر ایک نظر اور ان کی تغلیط۔
	منتخبات مناہج الادلہ۔
	شریعت اور فلسفہ
	فصل المقال والکشف عن مناہج الادلہ۔
	تہافۃ الفلاسفہ وتہافۃ التہافۃ۔
	کتاب کا نام اور اس کی غایت۔
	قدیم فلاسفہ اور اس کتاب کی تالیف سے غزالی کا مقصد
	کتاب تہافۃ کی تدوین کے اسباب۔
	غزالی کا ارسطو کے فلسفے پر اکتفا کرنا۔
	فلاسفہ کے علوم۔
	فلاسفہ اسلام
	ان بیس مسائل کی تشریح جن میں غزالی نے فلسفے کے تناقص کو ظاہر کیا ہے
	کتاب تہافہ پر ابن رشد کی تنقید۔

مضمون	صفحات
غزالی کے طریقے پر ابن رشد کی تنقید۔ یونانی فلسفے کے متعلق ابن رشد کے خیالات۔ مسئلۂ علم باری تعالیٰ متعلق بہ موجودات۔ باری تعالیٰ کے علم جزئیات کے متعلق ابن رشد کی رائے فلاسفہ پر تنقید۔ مسئلۂ واجب الوجود پر بحث۔ اقانیم ثلاثہ کے متعلق نصاریٰ کا مذہب۔ نظام کائنات' ابن رشد اور فلاسفہ کی نظر میں۔ قدیم حکمائے یونان کے خیالات کا اثر ابن رشد پر۔ ابن رشد کے فلسفیانہ معلومات کی وسعت۔ موجود بالفعل کی طبعیت پر بحث جس کو ہیولیٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مسئلۂ زمان فلسفے کی جانب سے ابن رشد کی مدافعت۔ حشر اجساد کے متعلق ابن رشد کے خیالات۔ ابن رشد اور حریت فکر۔ یہودی اور ابن رشد۔ فلسفۂ ابن رشد کا اثر یورپ پر۔	
۸ - ابن خلدون	۳۱۵ تا ۳۵۲
حالات زندگی۔ ہجرت۔ سلطان ابو عنان المرینی کے دربار میں رسائی۔	

مضمون	صفحات
سفر اندلس وطن کو واپس ہونا۔ تلمسان میں "تاریخ" کی تصنیف کا آغاز۔ سفر مصر اور وفات۔ ابن خلدون کی تالیفات۔ مقدمہ ابن خلدون پر ایک نظر۔ تاریخ ابن خلدون پر ایک نظر۔ ابن خلدون کے شخصی حالات۔ ابن خلدون کا فلسفۂ اجتماع۔ ابن خلدون اور میکاولی کے درمیان نمایاں مشابہتیں۔ ان دونوں کے درمیان نمایاں اختلاف۔ ابن خلدون کے فلسفے کی توضیح اور فلسفے کے متعلق ابن خلدون کی رائے۔	
۹ - اخوان الصفا	۳۵۳ تا ۳۶۹
جمعیت اخوان الصفا کے مشہور افراد۔ فلسفیانہ رسائل۔ قسم اول:۔ رسائل ریاضی تعلیمی۔ قسم دوم:۔ رسائل جسمانی طبعی۔ قسم سوم:۔ رسائل نفسانی عقلی۔ قسم چہارم:۔ رسائل ناموس الٰہی۔ دس اخوان الصفا کے خصوصیات اور ان کا باہمی تعاون۔	

مضمون	صفحات
اخوان الصفا کے علوم کے ماخذ دوستی کے بارے میں اخوان الصفا کی رائے۔ اخوان الصفا کے مراتب نفسیہ۔ اخوان الصفا کے فلسفے کی تحقیق۔ اخوان الصفا کا فلسفۂ اخلاق۔	
۱۰۔ ابن ہیثم	۳۷۰ تا ۳۷۸
حالات زندگی علوم جن میں ابن ہیثم کو عبور حاصل تھا۔ دریائے نیل سے مصر کو سیراب کرنے کے متعلق ابن ہیثم کی تجویز۔ حاکم بامر اللہ کا ابن ہیثم کو بصرے سے طلب کرنا۔ جنون کا بہانہ اور مصر کی جانب رخ کرنا۔ شہر آسوان کی طرف روانگی اور ''خزاں'' کا معاینہ۔ منصوبے میں ناکامی۔ دوبارہ جنون کا بہانہ۔ حاکم بامر اللہ کی وفات کے بعد تصنیف و تالیف میں مشغول ہونا ابن ہیثم کی تالیفات ابن ہیثم کے متعلق مزید توضیح۔	
۱۱۔ محی الدین ابن عربی	۳۷۹ تا ۴۱۷
تصوف پر ایک عام بحث۔	

مضمون	صفحات
صوفیہ کا طریقہ اور ان کے مراتب و درجات صوفیہ کی تعریف اور ان کی وجہ تسمیہ۔ صوفیہ کے بعض اصطلاحات جن پر سبھوں کا اتفاق ہے۔ مشہور قدمائے صوفیہ کے حالات۔ بعض اکابر صوفیہ جنھوں نے کتابیں تالیف کی ہیں۔ تصوف کا منشا اور اس کے اقسام احادیث قدسیہ۔ سلسلۂ طریق۔ حکیم الٰہی محی الدین ابن عربی کے حالات۔ ابن عربی کے شیوخ طریقت۔ شیخ کی مشہور تالیفات۔ فتوحات مکیہ کا ملخص۔ مہدی منتظر کے بارے میں شیخ اکبر کی رائے۔ محی الدین کا اعتراف ان کے اور ان کے نفس کے درمیان مناجات۔	
۱۲۔ ابن مسکویہ	۴۱۸ تا ۴۴۰
حالات زندگی۔ ابن العمید کی مصاحبت۔ کیمیا کا شوق۔ ابن مسکویہ کے متعلق ابوحیان کی رائے۔ ابن مسکویہ کے متعلق ابومنصور ثعلبی کی رائے۔ ابن مسکویہ کی وصیت۔	

صفحات	مضمون
	تالیفات ملخص کتاب ترتیب السعادات۔ فلسفۂ ابن مسکویہ۔ نفسایات و اخلاقیات۔ مسکویہ اور مثل اعلیٰ۔ حکمت اور فلسفے میں فرق۔ ابن مسکویہ کے فلسفے کی رو سے بادشاہوں کی حیثیت۔ نفس کے متعلق بحث۔ ابن مسکویہ کا فلسفہ۔ صانع، نفس اور نبوت کا ثبوت۔ کتاب تجارب الامم۔

دیباچہ

علامہ لطفی جمعہ کی کتاب جیسا کہ نام سے ظاہر ہے "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" ہے، تاریخ فلسفۂ اسلام نہیں۔ مصنّف نے چند اکابر فلسفۂ اسلام کو منتخب کر کے اوّل تو اُن کے حالات زندگی سے سیر حاصل بحث کی ہے اور پھر اُن کے فلسفے کے نظامات کو اختصار کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔ فلسفۂ اسلام کی تاریخی نشو و نما کا کوئی خیال نہیں رکھا۔ کتاب کے مطالعے کے آغاز ہی میں اس فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

تاریخ فلسفۂ اسلام کی مندرجۂ ذیل شعبوں میں تقسیم کی جا سکتی ہے :۔

(۱) فلسفۂ طبعیات۔

(۲) مشائیت۔

(۳) اشراقیت۔

(۴) تصوّف۔

(۵) کلام۔

فلسفۂ اسلام کے ان مسالک کے بعض نمائندہ فلسفیوں کو لطفی جمعہ نے بغیر تاریخی ترتیب کا خیال رکھے لیا ہے اور ان کے نظام فلسفہ کے بعض پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ طبعیہ یا فلاسفۂ فطرت میں سے صرف اخوان الصفا اور ابن ہیثم کے فلسفیانہ افکار کو اختصار کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اسی طرح مشائیہ میں سے اکابر فلاسفہ جیسے کندی، فارابی، ابن سینا، مسکویہ (مشرقی مشائیہ) اور ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد (مغربی مشائیہ) کے نظامات فلسفہ کے

بعض نمایاں پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے۔ متکلمین میں سے صرف امام غزالیؒ کے فلسفے پر روشنی ڈالی گئی ہے اور دوسرے اکابر مثلاً ابوالحسن اشعری، ابومنصور ماتریدی، ابوبکر باقلانی وغیرہ کو بالکل نظرانداز کر دیا گیا ہے۔

حضرات صوفیہ میں سے صرف شیخ اکبر کو پیش کیا گیا ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنّف نے شیخ کو سمجھنے کی تکلیف نہیں اُٹھائی۔ لفظ "تصوّف" کی سطحی تحقیق، تصوّف کی بعض اصطلاحات کی فہرست، صوفیہ کے مقامات و درجات، فتوحاتِ مکّیہ، کی بعض فصول کے خلاصے کے سوا ہمیں یہاں کچھ نہیں ملتا۔ شیخ اکبر کے فلسفۂ وحدت الوجود، عبد و رب، حق و خلق یا فرد و کائنات کے باہمی ربط، خیر و شر، جبر و قدر، عالم علم معلوم کی اہم بحثیں مطلقاً نظرانداز کر دی گئی ہیں۔ غرض مصنّف کے بیان سے طالب علم اسلامی تصوّف کا حقیقی مفہوم پوری طرح سمجھ نہیں سکتا۔

فلسفۂ اشراق کے کسی نمائندہ مفکّر سے بحث نہیں کی گئی اور شہاب الدین مقتول کو نظرانداز کر دیا گیا ہے۔

جن فحول فلاسفہ سے مصنّف نے بحث کی ہے اُن کے مطالعے سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنّف نے اکثر اُن مقامات کے حوالے درج نہیں کیے جہاں سے اُس نے استفادہ کیا ہے تاکہ طالب علم بھی ان سے مستفید ہو سکے۔ نیز مفکّرین کے افکار و آرا سے زیادہ ان کے حالاتِ زندگی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مختلف نظاماتِ فلسفہ کو پیش کرتے وقت اُن کی فطری تقسیم کا زیادہ خیال نہیں رکھا گیا جو وجودیات، کونیات، علمیات، اخلاقیات اور نفسیات ہی میں کی جا سکتی ہے۔

جہاں تک انفرادی فلسفیوں کا تعلق ہے ہمیں مصنف سے بعض مقامات پر اتفاق نہیں، خصوصاً غزّالی اور ابن رشد کے مقابلے اور موازنے کے وقت ہماری رائے میں مصنّف نے غیر جانبداری کا کچھ زیادہ خیال نہیں رکھا اور بعض دفعہ تو خود کو تناقضات میں مبتلا کر دیا ہے! اس کتاب میں جن مفکّرین کے افکار سے بحث کی گئی ہے ان تمام کی بہ نسبت ابن رشد ہی کے فلسفے کو زیادہ تفصیل و اطناب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، اور اس کے ساتھ مصنّف کی ہمدردی چھپائے نہیں چھپ سکتی۔

فارابی کی نفسیات کافی شرح و بسط کے ساتھ پیش کی گئی ہے لیکن ہمیں ماخذ سے

بےخبر رکھا گیا ہے۔ ابن سینا اور غزّالی پر اختصار کے ساتھ بحث کی گئی ہے، غزّالی کے فلسفۂ اطلاق جیسی اہم چیز پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی۔ ابن باجہ اور ابن طفیل کے فلسفے پر بحث کرتے ہوئے کتاب المتوحّد اور حیّ بن یقظان کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے جو کسی قدر طویل ہے۔ ابن خلدون پر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ قابلِ تعریف ہے، ابن خلدون اور میکاولی کا موازنہ بھی قابلِ توجّہ ہے۔ اخوان الصفا کے رسائل کی تصریح کی گئی ہے لیکن اُن کی مابعد الطبعیات پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی۔ ابن مسکویہ کی اخلاقیات اور نفسیات پیش کرتے ہوئے فوز الاصغر کی تلخیص دی گئی ہے اور وجودِ باری، نبوّت اور حقیقتِ نفس پر اختصار کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔

زبان کے لحاظ سے لطفی جمعہ ہماری ستائش سے بے نیاز ہے گو ہمیں اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ فلسفیانہ مطالب کے بیان میں حد سے زیادہ ادبیت حکمیاتی (سائنٹفک) صحت کے حصول میں سہولت بخش نہیں ثابت ہوتی۔ بیان کیے ہوئے مضامین کا "تلخیص" کے عنوان سے دُہرانا اور تقریباً اُنھی الفاظ میں دُہرانا جو تفصیل کے وقت استعمال کیے گئے تھے زیادہ اچھا اثر پیدا نہیں کرتا۔

اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے کہ فلسفۂ اسلام یا فلاسفۂ اسلام پر کس قدر کم کام ہوا ہے اور مستشرقین کی تصانیف میں تعصب اور غلط بیانی کا عنصر کس قدر غالب رہتا ہے ہمیں علّامہ لطفی جمعہ کی موجودہ کتاب نہایت غنیمت نظر آتی ہے اور ہمیں امید ہے کہ جامعۂ عثمانیہ کے فارغ التحصیل علّامۂ موصوف کی اس کوشش سے فائدہ اُٹھاکر اپنی تصانیف میں اُن کی ان تمام کوتاہیوں کو رفع کر سکیں گے جن کا ہم نے بے مروّتی کے ساتھ اوپر ذکر کیا ہے۔

آخر میں میرا یہ خوشگوار فریضہ ہے کہ میں مولوی عبد القادر صاحب صدیقی، پروفیسر فلسفۂ شعبۂ دینیات، جامعۂ عثمانیہ کا صمیم قلب سے شکریہ ادا کروں جن کی حُسنِ امداد کے بغیر ترجمے کا یہ مشکل کام مجھ سے ممکن نہ تھا۔ مولوی صاحب اس کام میں میرے برابر کے شریک رہے ہیں۔ اس کے علاوہ عربی زبان کی تمام مشکلات اور پیچیدگیوں کو سلجھانے میں حصہ لیا ہے، مسودے کو شروع سے

آخر تک ایک سے زیادہ مرتبہ دیکھا ہے اور زبان اور مفہوم دونوں کی خامیوں کو رفع کیا ہے۔ میں مولوی صاحب کا تہ دل سے شکر گزار ہوں۔

میر ولی الدین

مُقدمہ

محترم حکما! اس حقیر کو معتوب نہ فرمائیے، جس نے آپ حضرات سے ماضیِ بعید کے گوشے سے منظرِ عام پر رونق افروز ہونے کی التجا کی، اور آپ کو عالمِ سکون سے شورش و اضطراب کی دنیا میں جلوہ فرما ہونے کی دعوت دی۔ موجودہ زمانے کے اکثر لوگوں کو آپ جیسی ہستیوں کے تعارف کا شرف حاصل نہیں۔ آپ کے اسما و القاب سے ان کے کان مطلقاً آشنا نہیں۔ ممکن ہے کہ وہ آپ کے وجود ہی کے متعلق اختلاف کریں، اور آپ کے قیمتی افکار کا انھیں صحیح اندازہ نہ ہو سکے، اور آپ کے ان خیالات کو ٹھکرا دیں جن کے سوچنے اور تہذیب و ترتیب دینے میں آپ نے اپنی عمر کی بہت سی راتیں گزار دیں۔ ممکن ہے کہ ان میں سے بعض آپ جیسے قدیم مفکرین پر جنھوں نے کانٹ، نیٹشے، شوپنہور، اسپنسر، اسٹوارٹ مل، اگسٹ کونٹ اور رینان سے بہت پہلے کائنات کے متعلق غور و فکر کیا، اس کی توضیح و تعبیر کی، اور اس کے مظاہر کی تعلیل کی، ایک تعجب کی نظر ڈالتے ہوئے گزر جائیں لیکن شاید ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آتی کہ اگر آپ جیسے اکابرِ فلاسفہ کا (جن کا سلسلہ کندی سے شروع ہوتا ہے اور ابن رشد پر ختم ہوتا ہے) وجود نہ ہوتا تو یورپ کا کوئی جدید فلسفی عالمِ ظہور میں نہ آسکتا۔ پس اے گروہِ حکما آپ ہی وہ محترم افراد ہیں جنھوں نے اس مقدس شعلۂ علم کی حفاظت کی جس کو سقراط، افلاطون اور ارسطو نے

ماضی بعید کی تاریکی میں روشن کیا تھا، اور اس کے نور میں بہت کچھ اضافہ کر کے یورپ کے فلاسفۂ جدید کے تفویض کیا۔ حقیقت میں آپ حضرات اس شعلۂ الٰہیہ کے لحاظ سے "کراماً حافظین" کا درجہ رکھتے ہیں۔

تاہم آپ کی قدر و قیمت یورپ کے علمائے مصنفین اور مورخین کی نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اس مبارک سرزمین کے سیکڑوں مولفین نے آپ کے حالات کو مدون کیا ہے اور آپ کے ان افکار کی نشر و اشاعت کی ہے جو حقیقت میں تفکر انسانی کے سلسلے کی نہایت قیمتی کڑی ہے۔ انھوں نے آپ کے مخطوطات کی تحقیق و تدقیق کی جانب کمال اشتیاق کے ساتھ توجہ کی، اور ان کی قدر و قیمت کے اضافے میں انتہائی کوشش کی۔ آپ کی بقائے شہرت کے لیے اپنی دولت، زندگی اور علم سے دریغ نہیں کیا ان کی تحقیق اور بحث سود مند ثابت ہوئی، اور ان کی اس تجارت میں انھیں بہت کچھ نفع ہوا۔ لیکن جس گروہ کو آپ کے عقلی وجود کے متعلق انکار یا شک ہے، اور جنھوں نے آپ کی قدر نہیں کی، وہ آپ ہی کی اولاد اور اخلاف ہیں جو آپ کی حکمت کے وارث ہیں مگر حقیقت میں آپ کے حالات کے تحفظ اور آپ کے کارناموں کے احترام کے لحاظ سے شاید ہی ان سے زیادہ کوئی نااہل ہو۔ یہی وہ لوگ ہیں جو عربی زبان میں لکھتے پڑھتے ہیں، جس میں آپ نے بہت سی مخلود الذکر کتابیں بغداد، مصر، دمشق، المغرب اور اندلس میں چھوڑی ہیں۔ باوجود اس کے آپ کے یہی جانشین (جو اس بیش بہا ترکے کے کسی طرح مستحق نہیں) سوال کرتے ہیں:-

(۱) کیا، واقعی ہمارے اجداد نے عقل و فکر کی ترقی میں کچھ حصہ لیا ہے؟

(۲) کیا، علومِ جدیدہ کے میدان میں ان کی کوئی قدر و قیمت ہے؟ ان کی کتابیں ہیں کہاں؟

(۳) ان فلاسفہ کے مقابل میں جن کے حالاتِ زندگی اور مختلف اقوال کا ہم کتب و رسایل میں مطالعہ کرتے ہیں، ان کی کیا حیثیت ہے؟

ان ہی تین سوالات کا جواب دینا اس کتاب کی غرض و غایت ہے تاکہ ان فلاسفۂ متقدمین کی فضیلت، اور فلاسفۂ عالم کی صف میں ان کی حیثیت واضح ہو جائے۔ نیز متشککین کے سامنے اس حقیقت کا بھی انکشاف ہو جائے کہ جس

مدنیت عظمیٰ کی بنیاد چودہ سو برس قبل رکھی گئی تھی، وہ محض مادی نہ تھی، نہ اس کا مقصود جنگ و جدل تھا برخلاف اس کے وہ ایک ایسی مدنیت ہے جس کی اساس عقل، علم اور فکر عمیق پر ہے وہ تہذیب جس نے قلب صحرا میں جنم لیا، اور جس کی شاخیں مشرق میں اقصائے چین اور مغرب میں یورپ اور افریقہ کے اطراف و اکناف تک پہنچ گئیں تلوار اور مدافعت کی تہذیب نہ تھی، بلکہ قلم، کاغذ اور کتاب کی چنانچہ ان فلاسفہ کو ان کے اپنے مذہب نے مطالعہ، بحث اور تلاش حقیقت سے نہیں روکا، بلکہ انھیں فکر بشری کی تمام شاہراہوں پر چلنے کی ترغیب دی، گویا حقیقت ان کی ایک گم شدہ شے تھی جس کی تلاش میں ان کے لیے لازمی تھا کہ وہ اپنی ساری زندگی، دولت اور قوت فکری کو صرف کر دیں، اور جہاں بھی وہ ملے اس کو پھر اپنے قبضے میں کر لیں چنانچہ اولوالعزم صاحبانِ تاج و تخت نے اپنی تمام جد و جہد، مال و دولت، جاہ و مرتبت، مشرق کے بلاد عرب اور مغرب کے اسلامی شہروں میں فلسفے کی ترویج و اشاعت کے لیے نذر کر دی۔ اور جس چیز نے انھیں اس علمی جد و جہد پر آمادہ کیا وہ ان کا وہی عقیدہ تھا جس کا ظہور صحرائے عرب میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پاک سے ہوا۔ سب سے پہلے جنھوں نے حکمت کے موتی بکھیرے وہ خلفا، ملوک اور مجاہدین ہیں جو آپ کے اقربا، صحابہؓ اور تابعین میں سے تھے۔

یہ امر زیادہ تر ان لوگوں کے لیے قابل غور ہے جنھوں نے اس آخری دور میں جنم لیا ہے، اور جو مشرق کے مسلمانوں کی عقلی زندگی کی تحقیر، اور ان کے ممتاز افراد کی بے قدری کرتے ہیں، ان کے علوم، اخلاق اور حکمت پر طعن و تشنیع کرتے اور ان آثار کو جو خود ان کے لیے مشعل ہدایت ہیں، فنا کرنے کے درپے ہیں۔ اس قسم کے لوگ محض بے جا تعصب اور مادی منفعت کے تحت اپنے سلف صالح کے عقلی آثار کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں، ورنہ کسی ادیب یا عالم کے لیے یہ کس طرح ممکن ہے کہ تہذیب انسانی میں ان کے اسلاف کی جو قدر و قیمت یا اہمیت ہے اس کے زایل کرنے پر مایل ہو؟ کیا یورپ کے وہ علما جن کی تقلید کے یہ لوگ دعویدار ہیں، علم اور فلسفے کے میدان میں اپنے اسلاف کی اسی طرح بے قدری کرتے ہیں محض اس وجہ سے کہ انھیں اس عالم مادی سے کنارہ کشی اختیار کیے ہوئے ایک طویل عرصہ

گزر چکا ہے؟

برخلاف اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ کے شہرۂ آفاق اہلِ قلم اپنے قدما کے حالات کو زندہ رکھنے میں ہمیشہ کوشاں نظر آتے ہیں۔ ان کی کتابوں کی اشاعت و تزئین میں، ان کی تشریح و توضیح اور حیاتِ عقلی کے اس دورِ جدید میں انھیں اعلیٰ فضیلت کے مستحق قرار دینے میں انتہائی سرگرمی کا اظہار کرتے ہیں۔ یورپ کا کوئی ایسا فلسفی نہیں ملتا جس نے حکمائے متقدمین میں سے کسی ایک کو اپنا مثلِ اعلےٰ و پیشوا نہ قرار دیا ہو، اسی کے نقشِ قدم پر گامزن نہ ہوتا ہو، اور اسی کے نور سے فیض یاب نہ ہوتا ہو۔ چنانچہ یہ لوگ ہمیشہ اپنے اسلاف کے ایامِ ولادت بہت دھوم دھام سے مناتے ہیں، اور ان کے ایامِ کبریٰ کو ان کی تالیفات کی اشاعت اور نسلِ انسانی پر ان کی فضیلت کے اظہار کے ذریعے زندہ و برقرار رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اہلِ اسلام ہی میں ایک گروہ ایسا نظر آتا ہے جو مجدد ہونے کا دعویدار ہے، جو تمام قدیم شئے سے محض اس کی قدامت کی وجہ سے بیزار ہے، اور ہر جدید شے کا محض اُس کی جدت کی بنا پر پرستار ہے۔ اگر اس گروہ کو ذری بھی عقل ہوتی تو اس پر یہ منکشف ہو جاتا کہ جس شے کے لیے کوئی قدیم نہ ہو اس کے لیے جدید بھی نہیں ہو سکتا۔ تمام شرافت اور فضیلت اصل ہی کی جانب رجوع کرتی ہے۔ عظیم الشان عمارت کے لیے مضبوط اساس کی ضرورت ہے۔ پس ظاہر ہے کہ جب تک کہ آثارِ سلف سے اس گروہ کا اتصال نہ ہو، اس کا قیام و بقا ہی ممکن نہیں۔ اور جس قوم کا ماضی نہ ہو، اس کا حال ہو سکتا ہے، نہ مستقبل۔

اس مختصر کتاب کے عنوان کے تعین کے وقت ہم اسلام کو محض ایک دین یا مذہب نہیں قرار دیتے، بلکہ اس کو ایک کامل مدنیت کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جو حیاتِ عقلی کے جملہ اصول اور اخلاقی ثقافت پر مشتمل ہے۔ اسی قیاس کی بنا پر اسرائیلی اور مسیحی فلسفیوں اور دوسرے آزاد خیال مفکرین کو جنھوں نے اسلامی تمدن کے سایۂ عاطفت میں پرورش پائی، مشترک عقلی ترقی کے مدِ نظر حکمائے اسلام کا لقب دیا جا سکتا ہے، اسی حکیمانہ روش پر مشرق و مغرب میں عباسی، اموی اور فاطمی خلفا گامزن رہے۔ انھوں نے غیر مسلم مصنفین، مفکرین اور ادیبوں کو اپنے تقرب کا شرف بخشا،

اور انھیں حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا۔ ان اکابر خلفاء نے تمام مذاہب کے فلسفیوں کے لیے اپنا دامن وسیع کر دیا۔ حالانکہ زمانہ مابعد میں ممالکِ غیر کے شہنشاہوں اور اُمرا نے حریتِ فکر کے علم برداروں کو سُولی پر چڑھا یا، نذرِ آتش کیا، اور ہر قسم کی اذیت ان کے لیے روا رکھی۔

اس کتاب میں تصوف پر ایک تفصیلی بحث (شیخ محی الدین ابن عربی کے حالات کی مناسبت کے لحاظ سے) قارئین کے ملاحظے میں پیش کی جائے گی جن کو بعض مولفین فلاسفہ کی صف میں جگہ دینے کے متعلق تردد کرتے ہیں، حالانکہ انھیں غزالی کو فلاسفہ میں شمار کرنے میں عذر نہیں ہوتا محض اس وجہ سے کہ غزالی نے فلسفے پر ایک کتاب لکھی ہے۔ قطع نظر اس مقصد کے جو ان کے پیش نظر تھا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ غزالی سے زیادہ ابن عربی فلسفی کہلانے کے مستحق ہیں۔

تصوف بھی ایک قسم کا فلسفہ ہے۔ وہ حیاتِ انسانی کے لیے ایک خاص راستہ پیش کرتا ہے۔ صوفیا حقیقت سے بحث کرتے ہیں اور زندگی کی دشوار گتھیوں کو سلجھانے اور کائنات کے عمیق اسرار کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ فلسفہ بھی اعلےٰ معنی کے لحاظ سے ان ہی غایات تک اپنے کو محدود رکھتا ہے۔ ابن عربی کو اپنے مباحث میں کامل انہماک تھا، جن کی انھوں نے تحقیق و تدقیق کی، ان پر غور و خوص کیا، اور اپنی تمام زندگی کو محض اسی ایک غایت کے لیے وقف کر دیا، یہاں تک کہ ان کی رسائی ترقی کے اعلیٰ منازل تک ہو گئی۔ امام غزالی کی بہترین کتاب جس کی وجہ سے انھوں نے عالمگیر شہرت حاصل کی، یعنی "کتاب احیاء العلوم" اکثر خصوصیتین کے طبقے میں شیخ اکبر کی، "فتوحات مکیہ" سے کم درجے پر سمجھی جاتی ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی کی ایک خاص شخصیت ہے جو اوروں سے بالکل ممتاز ہے، اور جس کو جدید تاریخ تصوفِ اسلامی کی سیادت حاصل ہے، کیونکہ آپ کی ذات ستودہ صفات کو عرب و ترک کے سنی ہوں یا فارس کے امامیہ، محی الملت، اور شیخ الاکبر سمجھتے ہیں نہ کہ محض ایک منازع۔

عرب اور یہود ایک ہی نسل یعنی سامی نسل کی دو شاخیں ہیں۔ یہ دونوں فرقے اپنی اصل مدنیت اور تاریخ کے اعتبار سے بالکلیہ متحد ہیں۔ ممکن تھا کہ عربی اور عبرانی زبانوں میں بھی اتحاد ہو جاتا۔ اگر عربی زبان اپنے قریشی لہجے اور قوت حیات کے

اعتبار سے ممتاز نہ ہوتی تو ان دونوں کے مناہج فکر بھی یکساں ہو جاتے۔

تاہم ملت موسوی اور شریعت محمدی میں فلسفیانہ قابلیت کے لحاظ سے بہت نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ ہر زمانے میں متعدد دانش و دماغ اسرائیلی گذرے ہیں جو مختلف اقوام کے پیش رو شمار کیے جاتے ہیں۔ وہ ان اقوام کی جانب وطنیت نہ کہ مذہب کے اعتبار سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ دورِ جدید نے بھی بہت سے ذہین افراد پیدا کیے جن میں سے بعض تو بقید حیات ہیں اور بعض رحلت کر گئے، جیسے کارل مارکس، آئین سٹائن، برگساں۔ ان کے علاوہ بیسیوں ایسے حکما ہیں جنھوں نے عالم فکر انسانی میں اپنی یادگاریں چھوڑی ہیں۔

حکمائے بنی اسرائیل اپنے مذہب کے ظہور کے ابتدائی دور میں محض تہدید، وعید میں مصروف رہتے تھے، اور حکمت ربانی، اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی تخلیق اور ساری کائنات کی وحدت کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ ان کی بحث محض خدا کی ذات تک محدود ہوتی تھی۔ صفات الٰہیہ کے مباحث سے، جنھیں فلاسفۂ اسلام مظاہر ذات قرار دیتے ہیں، ان کو مطلقاً سروکار نہ تھا، نہ ان میں سے کسی نے نفس بشری اور اس کی حقیقت کی جانب توجہ کی۔ ان کا فلسفہ بغیر کسی علمی بحث، یا فلسفیانہ طریقے کے محض خدا تعالیٰ کے اعتقاد پر مشتمل تھا، حالانکہ ربانی اور نفسیاتی علوم کے مصادر یونانیوں اور ہنود کی کتابوں میں بکثرت موجود تھے اور یہ ان کی دسترس میں تھے۔

فلاسفۂ یہود نہ علم منطق سے واقف تھے، اور نہ براہین و ادلّہ کے مسلک کے پیرو تھے۔ اگر وہ منطق سے کچھ آشنا بھی تھے تو اس کے اصول کو پیش نظر نہیں رکھتے تھے، بلکہ اپنے خیالات کی تائید کے لیے محض وحی پر اکتفا کرتے تھے۔ خیر و شر کے متعلق فلاسفۂ یہود کا نظریہ یہ تھا کہ "اللہ تعالیٰ خیر محض ہے اور اس سے خیر ہی کا صدور ہوتا ہے۔" انھوں نے اس مسئلے کو کتاب مقدس کی تصریح کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی۔ شر کو وہ انسان کے افعال قبیحہ کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ وہ عقل پر مادّے کے غلبہ پانے یا مادے کو عقل پر ترجیح دینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ انھوں نے شر کو انسان کی جانب اس ڈر سے منسوب کیا کہ کہیں ان کے اس بیان سے انسان کا مادے سے خروج لازم نہ آئے۔ شر کو انسان کی طرف منسوب کرنے سے انھیں لازمی طور پر اس

بات کا قائل ہونا پڑا کہ انسان اپنے ارادے اور تصرفات میں مختار محض ہے۔ انسان کا یہ فرض ہے کہ اپنے اعمال کو خیر اعلیٰ کے مطابق منضبط کرے تاکہ مبدءِ مادی اس کو مغلوب کر کے اسیر شر نہ بنا لے۔ حریت ارادی کے اس مبدء کو زمانۂ حال میں (Libro Arbitre) یا "نظریۂ مبدأ اختیار فی الحیات" سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن فلسفۂ جدید میں اس نظریے کا ظہور صدیوں تک عقائد و افکار کی کشمکش جاری رہنے کے بعد ہوا ہے۔ یہود نے اس مسئلے کی چھان بین نہیں کی، بلکہ ان کا استناد کتاب مقدس کے نصوص پر تھا جس میں صریحاً خدا کی زبان سے انسان کو ان الفاظ میں مخاطب کیا گیا ہے:-

"اے انسان، خبردار! میں نے حیات و خیر، موت و شر کے اصول تجھ پر واضح کر دیے ہیں۔"

یہود کے اس طبعی میلان کا اصلی سبب ان کی سامی فطرت ہے، جس پر فاضل رینان نے اپنی بیش بہا کتاب "تاریخ اللغات السامیۃ" میں مختلف مواقع پر روشنی ڈالی ہے۔

حکمائے یہود کی ایک ظاہری خصوصیت یہ ہے (جس کی وجہ سے ان پر حقیقی معنی میں فلاسفہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا) کہ جب کبھی وہ خالص فلسفیانہ مسائل پر بحث کرتے ہیں تو ان کو مذہب کے دائرے میں لے آتے ہیں، اور ان مسائل کے موافق یا مخالف کوئی حکم لگانے کو عقل بشری سے بالا قرار دیتے ہیں۔

اس کی بہترین مثال عہد قدیم کے "اسفار" سے سفر ایوبؑ میں مل سکتی ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ جب حکما نے "عنایت الٰہیہ" اور "قضا و قدر" کے مسائل پر بحث شروع کی تو اس وقت خدائے تعالیٰ نے ایک آندھی سے حضرت ایوبؑ پر ظاہر ہو کر فرمایا کہ انسان کی قوت ادراک اسرار طبعیہ کے وقوف، حقیقت کے چہرے سے نقاب کشائی اور قضا و قدر کے رموز کی دریافت سے بالکلیہ قاصر ہے۔ اس کو چاہیے کہ اپنے عجز کا اظہار کرتے ہوئے ارادۂ الٰہی کے سامنے سر تسلیم خم کر دے، اور یہی امر اس کو فلسفے سے مذہب کی جانب لیجاتا ہے۔

تاہم جب یہود کا اہل بابل، ایرانیوں، اور کلدانیوں سے میل ملاپ ہونے لگا تو اسرائیلی حکمت بھی ان آریہ نسل سورماؤں کے افکار و عقائد سے متاثر ہونے لگی۔

اہل فارس وحدانیت کے قائل تھے اور بت پرستی سے انھیں نفرت تھی، جیسا کہ ان کی کتاب "زنداوستا" سے ظاہر ہوتا ہے، ایرانی آریہ نسل سے تھے لیکن اس کے باوجود ان کی "ایشیائیت" نے ان کی آریائی فطرت پر غلبہ حاصل کر لیا۔ اس وجہ سے وہ فلسفے میں اس مرتبے تک نہیں پہنچ سکے کہ ان سے حکمائے بنی اسرائیل مستفید ہو سکتے یہی سبب ہے کہ یہود کی کتابیں ان کے اہل فارس سے امتزاج و اختلاط کے بعد بھی نظری اور ماوراء الطبیعی مسائل سے خالی رہیں۔

یہود کا یہ فلسفیانہ جمود، اور ان کا اپنے آپ کو مذہبی دائرے ہی میں محدود رکھنا مدت دراز تک جاری رہا، یہاں تک کہ یونانیوں نے اہل سوریا پر فتح حاصل کر لی اور اس فتح کے بعد یہودیوں میں یونانی فلسفے اور اخلاق کی اشاعت ہونے لگی۔ اب یہود نے غیرت محسوس کی، اور ان کے مختلف شہروں میں ایسے مسائل پر بحث چھڑ گئی جن پر انھوں نے اس سے قبل کبھی توجہ نہیں کی تھی البتہ انھوں نے بحث میں کامل آزادی کا اظہار نہیں کیا بلکہ وہ کتب مقدسہ کی شرح کرتے ہوئے بعض ان نوافلاطونی اصول کی توضیح کرنے لگے جو اس زمانے میں اسکندریہ میں رائج تھے۔ ان کی توجہ محض فیثاغورس اور افلاطون کے افکار تک محدود تھی۔

بعض حکمائے یہود کے یہ بات ذہن نشین ہو گئی کہ اکابر فلاسفہ یونان، مثلاً فیثاغورس، افلاطون، اور ارسطاطالیس کے خیالات کی تکوین میں بنی اسرائیل کو بہت کچھ دخل ہے، کیونکہ ان کے خیال کے مطابق یہ فلاسفہ اپنے سفر کے دوران میں بلاد بنی اسرائیل سے گزرے ہیں اور ان کے حکما سے علم و حکمت کا استفادہ کیا ہے یہودیوں میں ایک ایسا گروہ بھی گزرا ہے جو صوفیائے اسلام سے مشابہ ہے، یہ لوگ فریسیین کی صورت میں نمودار ہوئے۔ یہ اصول مذہب اور اخلاق کی تعلیم دیا کرتے تھے اور اصول اخلاق مثلاً زہد، عفت، تقشف اور تقوے کے پابند تھے۔ ان میں ایک دوسرا گروہ بھی پیدا ہوا جو صدوقیہ کہلاتا تھا، لیکن وہ بہت تھوڑے عرصے میں منتشر ہو گیا۔ یہ لوگ خلود نفس کے منکر تھے، اور عنایت الٰہیہ کو اعمال بشری ہی میں داخل کرتے تھے اور اس نظریے کے انکار کی وجہ یہ قرار دیتے تھے کہ یہ اختیار انسانی کے منافی ہے۔

فرقۂ صدوقیہ میں سے ایک اور گروہ اسینیا نامی نے جنم لیا۔ اس نے اپنے فلسفے کی بنیاد اشتراکیت پر رکھی، اور اسی کے اصول پر کاربند رہے، جیسے تمام افراد انسانی کے ساتھ محبت کا اظہار، لذات نفسانی سے تنفر، خواہشات نفسانی پر غلبہ حاصل کرنا، تمول کی تحقیر وغیرہ۔ سرزمین فلسطین میں نظریۂ "وطنیت قومی" کے زیر اثر "صیہونیت" کے نمودار ہونے سے قبل تک تمام اسرائیلی مستعمرات میں اسی فرقے کے اصول رائج تھے اس کے بعد اس کے آثار بالکلیہ فنا ہو گئے اور صرف کتابوں میں ان کے حالات باقی رہ گئے۔

رومیوں کے عہد اور یورپ کے مذہبی دور کے قرون اول میں یہودی انواع واقسام کے مظالم کا شکار بنے رہے، اس کی وجہ سے ان کے قویٰ مضمحل ہو گئے، اور ان کی ذکاوت ماند پڑ گئی۔ اس کے بعد وہ اپنے بقا و تحفظ کے لیے ہر جگہ مذہبی مناقشوں میں مصروف ہو گئے جس سے ان کی مالی حالت پست ہوتی گئی، ان میں انتشار پیدا ہوتا گیا، اور ان کی ملکی قوت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اسی وجہ سے ان کی کتابیں "مشنہ" اور "تلمود" فلسفے اور کلام کے ماوراء الطبیعی مباحث سے معرا نظر آتی ہیں۔

اس طرح عقلی حیثیت سے یہود میں انحطاط رونما ہو چکا تھا۔ بالآخر ظہور اسلام سے قبل وہ بلاد عرب میں منتقل ہو گئے۔ زمانۂ جاہلیت میں جزیرۂ عرب میں ان کا قیام پذیر ہونا، ان کے لیے خوشگوار ثابت ہوا۔ ان میں، اور قبائل عرب میں الفت و اتحاد بڑھتا گیا، کیونکہ یہود اور عرب دونوں سامی نسل ہی کی شاخیں ہیں نیز عربی اور عبرانی زبانیں بھی ایک ہی اصل سے تعلق رکھتی ہیں۔

جب اسلام کا ظہور ہوا تو اس نے یہود پر کسی طرح کی بندشیں عائد نہیں کیں۔ چنانچہ وہ فارغ البالی کے ساتھ زندگی بسر کرتے رہے۔ ان میں سے ایک گروہ نے علم و ادب کی تحصیل کے لیے خود کو وقف کر دیا۔ صدر اسلام میں ان کی خوش بختی کا ستارہ اوج کمال تک پہنچ گیا۔ چنانچہ ان کے بعض مشاہیر نے خلفا کے دربار میں خاص رسوخ حاصل کر لیا، اور ان کی عنایات کے مورد قرار پائے۔ مثال کے طور پر سعید بن یعقوب الفیومی، اسمٰعیل بن حنفی وغیرہ کو لو۔

سعید بن یعقوب الفیومی جو یہود میں سعدیہ بن یوسف مصری کے نام سے

مشہور ہے، مدرسۂ سورا کا رئیس تھا جو بغداد کے قرب و نواح میں واقع تھا یہودیوں میں یہ پہلا شخص ہے جس نے عربی زبان میں عقائد و عقلیات کے موضوع پر کتاب لکھی اس کتاب میں جو قوم یہود کے لیے ایک جدید فتح شمار کی جاتی ہے (جیسا کہ فرقۂ ربانیہ اور اصحاب تلمود کے لیے دستور سمجھی جاتی ہے) عقائد کے ساتھ احکام عقل کی رعایت اور مسائل دینی کی تحقیق و تفتیش پر بہت زور دیا گیا ہے۔ کیونکہ عقل صحیح ہی وہ قوت ہے جس کی وساطت سے انسان کو ان حقایق تک رسائی ہوتی ہے جو وحی کے ذریعے انبیا علیہم السلام پر منکشف ہوتے ہیں۔ وحی کی وجہ سے انسان میں ایک ایسا میلان پیدا ہوتا ہے جس سے اس کو آناً فاناً حقایق عالیہ کا ادراک حاصل ہو جاتا ہے بخلاف اس کے اگر وہ محض عقل کی روشنی میں بحث کرتا تو اس کو ادراک حقایق کے لیے انتہائی مشقت اور طویل زمانہ درکار ہوتا۔

بلاشبہ ہم سعید بن یعقوب کو حکمائے عالم کے زمرے میں شمار کرتے ہیں لیکن وہ بلاد اندلس میں فلسفے کی ترقی کے زمانے تک (جس سے خود ہسپانوی یہود بہت کچھ مستفید ہوئے) زندہ نہیں رہا۔ اسی دور میں یہودیوں نے مدرسۂ سورا کو توڑ کر اس کو قرطبہ میں (جو ابن رشد کا وطن تھا) جدید اصول پر قائم کیا۔ یہاں انھوں نے ان جید علماء سے مختلف علوم، فلسفہ، فنون اور ادب کی تحقیق کی جنھیں مشرق کے یہودیوں نے نظر انداز کر دیا تھا۔

اس مدرسے نے قرطبہ میں بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ طلبا دور دراز مقامات سے آ آ کر اس میں داخل ہوتے تھے۔ اس نے بعض ایسے مشاہیر اساتذہ پیدا کیے جنھوں نے یونانی مشائین پر کتابیں لکھیں، جن کی بعض کتابیں یورپ کے کتب خانوں میں اب بھی موجود ہیں۔ خلیفہ عبدالرحمٰن ثالث نے اس تعلیمی ادارے کو ترقی دینے میں نمایاں حصہ لیا۔

اس مدرسے کے مشاہیر میں سے (جن کا اس کتاب میں متعدد مرتبہ تذکرہ کیا گیا ہے) ایک اسرائیلی عالم "منک" حکیم موسیٰ بن میمون ہے، جو مصنفین یورپ کے ہاں میمونید کے نام سے مشہور ہے، وہ گیارھویں صدی عیسوی میں گذرا ہے اس کی ذہنی تربیت میں حکمائے عرب نے خاص حصہ لیا، بلکہ انھیں کے اصول کے مطابق اس میں فلسفۂ ارسطو،

اور شریعت موسوی میں (عقل اور منطق کے احکام کو ملحوظ رکھتے ہوئے) تطبیق دینے کا میلان پایا جاتا ہے۔ عربوں کی سلطنت کے زوال کے بعد ہسپانوی مسیحیوں نے دوسرے یہودیوں کی طرح اس اسرائیلی حکیم کو بھی سخت اذیتیں دیں، چنانچہ اس نے سلطان صلاح الدین ایوبی کے زمانے میں مصر کا رخ کیا جس نے اس کو اپنے تقرب کا شرف بخشا اور اپنا طبیب خاص بنایا۔ کوئی تعجب نہیں اگر یہ حکیم موسیٰ ثانی، یا، افلاطون یہود مشہور ہو گیا ہو۔

اکثر علمائے مشرقیات نے اسلام کو ایک ایسی زندہ ترقی پذیر مدنیت قرار دیا ہے جس کی ابتدا اسلام کے ظہور کے ساتھ ہوئی، اس کی فتوحات کے ساتھ ساتھ اس میں وسعت پیدا ہوتی گئی، اور اس کی قوت میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا، یہاں تک کہ اس نے مشرق و مغرب کے اکثر اقوام کو اپنے دامن میں سمیٹ لیا۔ وہ کتاب، جو افصح العرب صلعم پر نازل ہوئی محض ایک مذہبی کتاب نہیں، بلکہ تقریباً تین سو علوم کا منبع ہے۔ مثلاً شرح، لغت، تاریخ، ادبیات، طبیعیات، فلکیات، فلسفہ وغیرہ۔ ان میں سے اکثر علوم کا راست ماخذ خود قرآن پاک ہے جن کو علما نے اس کے نصوص سے مستنبط کیا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے علوم، قرآن کی خدمت کے لیے مدون کیے گئے، اس قسم کے علوم کو "وسائط یا وسائل" کہتے ہیں۔

یہ کتاب، جس نے اپنے پیروؤں کو شدت کے ساتھ متاثر کیا، نہ صرف شریعت بلکہ قانونی، سیاسی، اجتماعی، اور مدنی نظامات پر بھی مشتمل ہے اس کے سوا دوسری تمام آسمانی کتابوں میں محض حیات اخروی کی تعلیمات پائی جاتی ہیں۔

اس کتاب میں اکثر جگہ ایسی نصوص پائی جاتی ہیں جن میں مسلمانوں کو تحصیل علم کے ساتھ زمین اور آسمان کی تخلیق، کواکب و اجرام علویہ کے نظامات، دن اور رات کے اختلافات، ہواؤں کے تغیرات، سمندر کے عجائبات۔ نیز انسان کی حیرت انگیز تخلیق اور عقل و ادراک کے اعتبار سے اس کے امتیاز، تمام کائنات پر اس کے تفوق، اور جمادات نباتات، حیوانات کے اس کی خدمت کے لیے مسخر ہونے پر (جن سے اس کو مادی اور اخلاقی زندگی میں بہت کچھ منفعت حاصل ہوتی ہے) غور و فکر کرنے کی دعوت دی گئی ہے اس کے علاوہ اس میں تاریخی حوادث اور امم سابقہ و حالیہ کے واقعات موجود ہیں۔ ایسی جامع کتاب کی جن قوموں نے اتباع کی ان کے دماغی قویٰ میں وسعت پیدا ہونا

لازمی تھا۔

اسلامی فلسفے نے ایک ایسے زمانے میں جنم لیا جو فکر و علم غور و خوض سے مُعرّا تھا، اور جب کہ زمانۂ قدیم و جدید کے درمیان ایک کشمکش جاری تھی۔ یونانیوں اور عربوں میں ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ اہل یونان نے اپنی بت پرستی کے زمانے میں فلسفے کی تحصیل کی، لیکن مسیحیت کی اشاعت کے ساتھ ہی ان کے فلسفے کا زوال شروع ہوا، اور حکما مفقود ہونے لگے۔ اس کا سبب وہ اختلاف تھا جو اس جدید مذہب اور ان کے فلسفے میں پایا جاتا تھا۔ بہ خلاف اس کے اہل عرب اپنی جاہلیت۔ اور بت پرستی کے دور میں فلسفے سے کوسوں دور تھے حالانکہ زمانۂ قدیم سے یونانی ان کے معاصر رہ چکے ہیں۔ قرآن پاک نے انھیں بت پرستی، جہالت اور جمود فکری کی تاریکیوں سے نکالا اور مطالعۂ علوم اور بحث و نظر کا شوق دلاتے ہوئے ان کی نظر کے سامنے فلسفے کا راستہ کھول دیا۔

صدر اسلام کی پہلی اور دوسری صدی کا ثلث حصہ فلسفیانہ ترقی کے اسباب مہیا کرنے میں گذرا، یہاں تک کہ عباسیوں کا پہلا دور شروع ہوا، اور ایک صدی تک جاری رہا (سنہ ۱۳۲ھ تا ۲۳۲ھ)۔ اس عہد زریں میں اسلامی سلطنت تمدنی، معاشی اور سیاسی اعتبار سے انتہائی عروج کو پہنچ چکی تھی۔ اسی صدی میں اہم اسلامی علوم نے نشو و نما پائی۔ اس کے علاوہ دوسری زبانوں سے مختلف علوم عربی میں منتقل کیے گئے۔ اس زمانے میں بغداد کی وہی حیثیت تھی جو پیرس کی لوئیس چہارم کے عہد میں۔ خلفا کے دربار میں ہر وقت علما، اطبا، شعرا، اور ادیبوں کا جمگھٹا رہتا تھا۔ اس وقت عالم اسلامی میں عباسیوں کو جو سیادت تھی اس کا اثر تقریباً تمام اقطاع عالم پر تھا۔ اس زمانے میں (یعنے ساتویں صدی مسیحی کے اواخر اور آٹھویں صدی مسیحی کی ابتدا میں) یورپ میں جہالت اور بربریت کا دور دورہ تھا حتیٰ کہ خود یورپ کے مورخین اس عصر کو اور اس سے قبل کے زمانے کو قرون مظلمہ (The dark ages) سے تعبیر کرتے ہیں۔

اسلام کا یہ دور بیداری صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھا، بلکہ تمام مشرق پر اثر انداز تھا گویا کہ اس نے کرۂ ارضی کے اس جز کے تمام ارکان کو ہلا رکھا تھا۔ ان کے صدیوں کے جمود کو دور کرتے ہوئے ان میں ایک تازہ روح پھونک دی تھی۔ اہل فارس، ترک، تاتار، ہنود، یہاں تک کہ اہل چین اور جاپان بھی جاگ اٹھے۔

اہل چین و جاپان نے اسی عہد عباسی میں، یا اس کے کچھ دنوں بعد ادبی اصلاح کی جانب توجہ کی۔ حقیقت میں اسلامی حرکت ایک زلزلے کی حرکت کے مماثل تھی جس کے اثرات ایک معین مقام اور خاص دائرے تک ہوتے ہیں۔ چینی ادب کے مورخین نے نویں اور دسویں صدی عیسوی میں (جب کہ شاہ ابن اسما تنغ برسر حکومت تھا) اپنے اکابر شعرا کے کارناموں کا تذکرہ کیا ہے۔ اسی دور میں جاپانیوں نے اپنی زبان کو تہذیب دی اور اپنی اجتماعی ادبیات میں تنظیم پیدا کی۔ انھوں نے مختلف علوم و فنون میں اعلیٰ ذکاوت کے افراد پیدا کیے جن میں شعرا بھی ہیں اور ادیب بھی، مصوّرین بھی ہیں اور ڈراما نگار بھی۔

اسی طرح مشرق اقصیٰ اور ادنیٰ میں بھی ترقی کی لہر دوڑ گئی جس کا ظہور ابتداءً ایک حصے میں ہوا، اور پھر دوسرے حصے میں اسی کی صدائے بازگشت گونج اٹھی۔ نویں صدی میں مشرق اقصیٰ والے جن امور کے مصداق تھے انیسویں صدی میں بعینہ انھی امور کا ظہور ہوا۔

عصر عباسی کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس عہد میں خلفا اور امرا بھی علم و ادب کی تحصیل میں مصروف نظر آتے ہیں۔ منصور، رشید، مامون اور ان کے اقربا اور وزرا کے علمی مصروفیات سے عربی تاریخ اور ادب کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ ان کی زندگی کے یہ کارنامے رعایا کے لیے بھی علمی تشویق کا باعث ہوئے۔

اس دور کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ فکر انسانی تقلید کی قیود سے آزاد ہو گئی جس کی وجہ سے بدعتوں میں بہت کچھ اضافہ ہوا، اور مختلف فرقے پیدا ہوتے گئے۔ تمام خلفا میں مامون ہی نے سب سے زیادہ مذہبی امور میں مسامحت برتی چنانچہ اس نے خلق قرآن کے مسئلے میں معتزلہ کی امداد کی۔ اس کے عہد میں مذہبی خیالات کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں تھی۔ ہر شخص اپنے عقیدے اور مذہب میں مختار کل تھا۔ ابی جعد کے چھ بھائی تھے جن میں سے دو شیعہ، دو مرجیہ، اور دو خارجی تھے اور ایک ہی مکان میں رہتے تھے۔

ان خلفا کے زمرے میں جنھوں نے اجنبی یا داخلی علوم کو یونانی، فارسی، سریانی اور ہندی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کروایا۔ ایک تو منصور ہے جس نے

فلکیات اور طب کی جانب زیادہ توجہ کی، دوسرے ہارون رشید ہے جس کے زمانے میں ریاضیات میں کتاب "مجسطی" کا ترجمہ کیا گیا اس کے بعد مامون ہے جس نے مختلف علوم بالخصوص فلسفے اور منطق کے ترجمے کا اہتمام کیا۔ اس دور میں جن کتابوں کا ترجمہ کیا گیا ان کی تعداد سیکڑوں تک پہنچ گئی ہے جن میں سے اکثر یونانی زبان سے منتقل کیے گئے ہیں، مثلاً:۔

۸۔ افلاطون کے فلسفے اور اخلاقیات میں۔
۱۹۔ ارسطو کی، منطق اور فلسفے میں
۱۰۔ بقراط کی، طب میں
۴۸۔ جالینوس کی، طب میں
۲۰۔ ان میں سے اکثر اقلیدس، ارخمیدس، اور بطلیموس کی ریاضیات اور فلکیات میں۔
۲۰۔ تاریخ اور اخلاق میں، ان کا فارسی زبان سے ترجمہ کیا گیا۔
۳۰۔ ریاضیات، طب، فلکیات اور اخلاق میں، سنسکرت زبان سے ترجمہ کیا گیا۔
۳۰۔ فلاحت، زراعت، سحر اور طلسم میں، سریانی اور نبطی سے ترجمہ کیا گیا۔
۲۰۔ مختلف علوم، آداب، اور فنون میں، لاطینی اور عبرانی سے ترجمہ کیا گیا۔

جن لوگوں نے اجنبی زبانوں سے عربی میں مختلف علوم کا ترجمہ کیا ہے ان میں سے مشہور افراد حسب ذیل ہیں:۔

(۱) آل بختیشوع، یہ شخص جرجیوس بن بختیشوع سریانی نسطوری کی اولاد سے تھا اور خلیفہ منصور کا طبیب تھا۔
(۲) آل حنین یہ شخص حنین بن اسحٰق العبادی شیخ المترجمین کا فرزند حیرہ کے نصاریٰ سے تھا۔
(۳) حبیش الاعسم دمشقی حنین کا ہمشیرزادہ تھا۔
(۴) قسطا بن لوقا البعلبکی، شام کے نصاریٰ سے تھا۔
(۵) آل ماسرجویہ یہودی سریانی۔
(۶) آل ثابت الحرانی صابئی۔

(۷) ابو بشر متی بن یونس۔
(۸) یحییٰ بن عدی۔
(۹) اسطفان بن باسیلی۔
(۱۰) موسیٰ بن خالد

متذکرۂ صدر افراد نے یونانی اور سریانی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کیا ہے، ان کے علاوہ جن لوگوں نے فارسی سے ترجمہ کیا ہے ان کے اسما حسب ذیل ہیں:۔

(۱) ابن المقفع
(۲) آل نوبخت:۔ ان میں مشہور نوبخت اور اس کا بیٹا فضل ہیں۔
(۳) موسیٰ اور یوسف بن خالد۔
(۴) علی بن زیاد التیمی
(۵) حسن بن سہل
(۶) بلاذری احمد بن یحییٰ
(۷) اسحٰق بن یزید۔

ذیل کے مترجمین نے سنسکرت زبان سے ترجمہ کیا ہے:۔

(۱) منکہ الہندی
(۲) ابن دہن الہندی

اور ابن وحشیہ نے نبطی زبان سے متعدد کتابوں کا ترجمہ کیا ہے جن میں کتاب "الفلاحۃ النبطیہ" سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔

یہ امر واضح ہے کہ مسلمانوں نے اپنے عہد زریں میں تمام علوم مروجہ، فلسفہ، طب، فلکیات، ریاضیات اور اخلاقیات کو عربی زبان میں منتقل کر دیا۔ ہر قوم کا بہترین سرمایہ اپنے قبضے میں کر لیا۔ لیکن یونانیوں سے انھوں نے صرف فلسفہ حاصل کیا اور ان کی اخلاقیات اور فنون کو نظر انداز کر دیا۔ اس کے مختلف وجوہ ہیں جن کی ہم نے اپنی کتاب "الشہاب الراصد" (صفحہ ۱۶۰) میں کافی تشریح کر دی ہے اور اس کے بعد عرب، یونان، اور روما کے باہمی تعلقات پر بحث کے ضمن میں بھی ان پر روشنی ڈالی ہے۔

ان تمام تالیفات کی مثال، جن کا عربی زبان میں ترجمہ کیا گیا محض تخم کی سی تھی،

جن کے درخت نہایت بارآور ثابت ہوئے اور ان کے اثرات سے ان چودہ سو برس کے عرصے میں نہ صرف مسلمان بلکہ غیر اقوام بھی متفید ہوتی رہی ہیں۔ عباسیوں کا پہلا دور تخم ریزی کا زمانہ تھا، اس کے بعد فصل کے کاٹنے اور جمع کرنے کا زمانہ شروع ہوا۔ ہمارا فرض ہے کہ جن قابل افراد نے اس دور کی علمی جد وجہد میں حصہ لیا ہے ان کی فضیلت کا اعتراف کریں اور بہ طیب خاطر اس امر کا اظہار کریں کہ جن لوگوں نے عباسیوں کے ابتدائی دور میں علوم اور فلسفے کے ترجمے میں زیادہ انہماک کا ثبوت دیا ہے ان میں سے اکثر غیر مسلم اہل کتاب علما تھے۔ جب ترجمے کا کام مکمل ہو چکا تو مسلمانوں نے تحقیقی کام کی جانب توجہ کی ان کا پیشرو یعقوب ابن اسحٰق کندی ہے جس کے حالات سے ہم نے اس مختصر کتاب کی ابتدا کی ہے۔ یہ فلسفی تیسری صدی ہجری میں گزرا ہے۔ یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ عباسیوں کا دوسرا دور پہلے کی طرح سو سال تک قایم رہا جو تیسری صدی کے ثلث اول میں شروع ہو کر چوتھی صدی کے ثلث اول پر ختم ہوا۔ اس کے بعد تیسرے عباسی دور کی ابتدا ہوئی (۳۳۴ھ تا ۴۴۷ھ) اس میں ابن سینا، اخوان الصفا اور امام غزالی گزرے ہیں۔ چوتھے عباسی دور میں یہ تمام علوم دخیلہ بلادِ اندلس میں منتقل ہو گئے اور یہ رسائل اخوان الصفا کے ظہور کے سو برس بعد کا زمانہ ہے اس کا سہرا، ابوالحکم عمرو بن عبد الرحمٰن الکرمانی قرطبی کے سر ہے جس نے اندلس سے تحصیل علم کے لیے مشرق کا رخ کیا، اور واپسی میں رسایل اخوان الصفا کا ایک نسخہ اپنے ہمراہ لے گیا اس کے بعد اہل اندلس کو فلسفے سے شغف ہو گیا، اور وہ اس کے مطالعے میں مشغول ہو گئے ان میں سے بعض علما کو اس کی وجہ سے مصائب کا بھی سامنا کرنا پڑا جن کو ہم نے ابن رشد کے حالات میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ انھیں بلاد اندلس میں ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد ابن خلدون، ان کے علاوہ اور بہت سے فلاسفہ، حکما، اطباء علمائے ریاضیات، فلکیات، کیمیا نے جنم لیا جن کی شہرت سے تمام عالم گونج اٹھا۔

سرزمین اندلس میں سلطنت اسلام کے زوال کے ساتھ ہی فلسفے کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اس کے بعد ممالک اسلامی میں اس کا کوئی سرپرست نہیں رہا یہاں تک کہ جمال الدین حسینی افغانی جیسی فرد پیدا ہوئی جس نے گزشتہ صدی میں وفات پائی۔ اس موقع پر یہ امر خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ اسلام میں فلسفے کا ظہور اور اس کا نشو ونما

دین اسلام کی قوت وشوکت اور اس کی وسعت کے تابع رہا ہے۔ جوں جوں مذہبی عقائد میں ضعف ہوتا چلا عقلی مباحث میں بھی جو، ان عقائد پر متفرع ہیں کمزوری پیدا ہوتی گئی۔ اس طرح برخلاف دوسرے مذاہب کے اسلام نے، فلسفے کی ترقی اور اشاعت میں بہت مدد دی۔ استاد رینان نے اپنی بعض تالیفات میں اس امر پر بہت کچھ تعجب کا اظہار کیا ہے کہ یورپ میں جب تک مذہب کو قوت حاصل تھی فلسفے کو انحطاط ہوتا رہا، اور اس وقت اس کو عروج حاصل ہوا جب کہ مذہبی عقائد ماند پڑ گئے۔

یورپ کے فلسفۂ جدید کو سترھویں صدی میں فروغ حاصل ہوا، اس وقت جب کہ مسیحیت کی بندشیں ڈھیلی پڑ گئی تھیں، اور وہ دردناک مظالم ناپید ہو گئے تھے جو ہر آزاد مفکر کے لیے آفت جان تھے، اور جن کا ظہور اسپین میں "محکمۂ احتساب" کے ہاتھوں ہوا، اور جن کا سامنا اٹلی میں گلیلیو، اور اس کے ساتھیوں کو کرنا پڑا، اور جو سوئیسرا البروتستانیہ میں بھی شدت کے ساتھ ڈھائے گئے جہاں شہرۂ آفاق کالون نے میثل سرفیہ کو ایک طویل عرصے تک قید و اذیت کے بعد زندہ جلا دینے کا حکم دیا۔ کالون کے نزدیک اس کا جرم محض یہ تھا کہ اس نے انسان کے جسم میں "دوران خون" کا پتا چلایا تھا، حالانکہ زمانۂ مابعد میں ہاروی نے اسی نظریے کو پیش کیا۔

کالون نے خیال کیا کہ یہ نظریہ مذہب کے خلاف ہے اور اسی وجہ سے اس محقق کے لیے ان تمام مظالم کو جائز قرار دیا گیا۔ دورِ حاضر کے افراد نے اپنے تشرع امام کالون کے اس جرم سے بیزاری کا محض اس طرح اظہار کیا کہ قریۂ انماس میں جنیف کے دروازوں کے قریب اس عالم طبعی میثل سرقیہ کا ایک مرمریں مجسمہ نصب کر دیا جس میں اس کو زنجیروں میں جکڑا ہوا پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بوسیدہ لباس، نحیف ولاغر جسم اور چہرے سے رنج ویاس کے آثار نمایاں ہیں۔

فلسفہ زمانۂ قدیم سے ارسطو ہی کی نظم وترتیب میں مقید تھا یعنی منطق اخلاق الٰہیات۔ ایک عرصے تک وہ اسی نہج پر قایم رہا تاآں کہ ڈیکارٹ عالم وجود میں آیا۔ اس نے فلسفۂ جدید کی بنیاد رکھی اور شک کے ذریعے یقین تک پہنچنے کے طریقے کو پیش کیا اسی اصول کو ہیوم کانٹ اور اسپنوزا نے وسعت دی۔

انیسویں صدی میں جرمن فلسفی شوپنہور نے فلسفے میں نئے افکار کا اضافہ کیا جو اس کے

استاد اور دوست گوئٹے کی تعلیم کا نتیجہ تھے۔ اس سلسلۂ تحقیقات کی انتہا فریڈرک نیٹشے پر ہوئی جس نے فلسفے پر عمیق نظر ڈالی اور فکر انسانی کے لیے نئے راستے کھول دیے۔ فرانس میں برگسان نے (جو مذہب انتظار کا بانی ہے) اس کی اتباع کی۔ یورپ کے فلسفۂ جدید کی رفتار اسی حد پر رک گئی۔ اس کے بعد مادّی مذاہب کے غلبے کی وجہ سے فلسفے کو سخت ٹھیس لگی۔ انسانی خواہشات نے اس کی تمام اعلیٰ قوتوں پر غلبہ حاصل کر لیا۔ سعادت کا خیال اس کے دماغ سے نکال پھینکا۔ فکر صحیح کے راستے اس کے لیے بند کر دیے اور عقل سلیم کی نعمت سے اس کو محروم کر دیا۔

اس چودھویں صدی ہجری کے بیداری کے زمانے میں جو یورپ کے دور احیائے علوم کے مماثل ہے، اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ ہم فلاسفۂ اسلام کے حالات اور ان کے اصول کی اشاعت کی جانب توجہ کریں تاکہ اس تحریک کے ذریعے ابن رشد کے زمانے سے اسلامی مفکرین پر جو جمود طاری ہے رفع ہو جائے۔

محمد لطفی جمعہ

بیت یحیی و زکریا

چہار شنبہ ۱۶ ذیقعدہ ۱۳۲۵ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تاریخ فلاسفۃ الاسلام

کندی

وفات سنہ ۸۷۳ء (؟)

ابو یوسف یعقوب ابن اسحٰق کندی فلسفی، شاہان عرب کا پوت اور خاندان کندی کا نونہال تھا۔ اس کا باپ اسحٰق ابن صباح تینوں خلفائے عباسیہ مہدی، ہادی اور رشید کے زمانے میں کوفے کا امیر رہا۔ اس کے اجداد کا سلسلہ یعرب ابن قحطان تک پہنچتا ہے جن میں سے ایک اشعث بن قیس بھی ہیں جو آنحضرت صلعم کے صحابی تھے اور اپنے باپ کی طرح کندے کے بادشاہ تھے، دوسرے معدی کرب ہیں اور یہ بھی اپنے باپ کی طرح حضرموت میں حکمراں تھے۔ ان کے علاوہ کندی کے بعض اکابر اجداد مشعر، یمامہ اور بحرین کے فرمانروا بھی رہے ہیں۔ مورخین عرب نے کندی کی ولادت اور وفات کی تاریخ کا تحقیق کے ساتھ یقین نہیں کیا ہے ان کی تمام کد و کاوش سے صرف اس قدر واضح ہوتا ہے کہ اس کا زمانہ تیسری صدی ہجری کا ہے۔ البتہ مغرب کے دو علماء نے اس کے متعلق تحقیق کی ہے چنانچہ علامہ فلوگل کے خیال کے مطابق کندی دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں گزرا ہے اور اس کا سنہ وفات ۸۶۱ء ہے اور علامہ ناجی ایطالی (جو روما میں فلسفے کے پروفیسر تھے اور اواخر انیسویں صدی میں وفات پائی اور جنھوں نے عربی فلسفے پر خاص طور پر توجہ کی ہے اور کندی کی کتابوں کو لاطینی زبان میں شایع کیا ہے) فرماتے ہیں کہ کندی کی

وفات ۲۵۶ھ مطابق ۸۷۳ء میں ہوئی ہے اور یہ ثابت شدہ امر ہے کہ ۸۱۹ء میں وہ سن شعور کو پہنچ چکا تھا اس لحاظ سے وفات کے وقت اس کی عمر تقریباً ستر برس کی ہونی چاہیے

سلیمان ابن حسان (یعنی ابن جلجل اندلسی) کہتا ہے کہ کندی بصرے کا باشندہ تھا جہاں اس کی زمینیں تھیں اس کے بعد وہ بغداد گیا اور بصرے میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہاں کے مدرسوں میں درسیات کی تکمیل کی وہ طب، فلسفہ، علم حساب، منطق، موسیقی، ہندسہ طبائع اعداد اور نجوم کا عالم تھا اور کہا جاتا ہے کہ فارس اور یونان کے علوم اور ہندی فلسفے سے بھی واقف تھا اور اس زمانے کی غیر زبانوں یعنی سریانی اور یونانی سے ایک میں اس کو کافی مہارت حاصل تھی اسی وجہ سے مامون نے اس کو اور حکما کی طرح ارسطو اور دیگر فلاسفہ کی تالیفات کے ترجمے کے لیے مقرر کیا تھا۔

سلیمان ابن حسان کا بیان ہے کہ مسلمانوں میں کندی کے سوائے کوئی فلسفی نہ تھا۔ ۲
اس کی مراد شاید یہ ہوگی کہ یہ فلاسفۂ اسلام میں سب سے پہلا فلسفی تھا۔

کندی نے اپنی تالیفات میں بالکل ارسطو کا انداز اختیار کیا ہے اکثر فلسفے کی کتابوں کی شرح لکھی ہے مشکل مقامات کی توضیح و تلخیص کی ہے پیچیدہ گتھیوں کو سلجھایا ہے جس سے اس کے ترجمے کی اعلیٰ استعداد کا پتا چلتا ہے۔ ابومعشر نے "مذکرات" میں (جو اہل مصر کے پاس نجوم کی مشہور کتاب ہے) لکھا ہے "اسلام کے چار ممتاز مترجمین ہیں جن میں سے ایک یعقوب ابن اسحٰق کندی ہے"

کندی کے بعض معاصرین نے حسد یا اور کسی وجہ سے اس کی کتابوں پر نکتہ چینی کی ہے ان میں سے ایک قاضی ابوالقاسم صاعد بن احمد القرطبی بھی ہے۔ طبقات الامم میں کندی کی منطق کی کتابوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "کندی نے جو اصول بیان کیے ہیں وہ بالکل سطحی اور عامیانہ ہیں جو علوم میں بہت کم مفید ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ صنعت تحلیل سے عاری ہیں اور نتیجے کے صدق و کذب کی پہچان کے لیے اس کے بغیر گزیر نہیں صنعت ترکیب جس کو یعقوب نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے اسی وقت مفید ہو سکتی ہے جب کہ مقدمات پہلے ہی سے موجود ہوں اور مقدمات کا حصول صنعت تحلیل کے بغیر ممکن نہیں معلوم نہیں کہ یعقوب نے کن وجوہ کی بنا پر اس صنعت جلیل سے اعراض کیا یا تو اس کی اہمیت کا اندازہ ہی اس کو نہ تھا یا عمداً اس کے اظہار میں اس نے بخل کیا۔ جو بھی سبب قرار دیا جائے

اس کی کتابیں بہرطور اس نقص سے معرا نہیں۔ قطع نظر اس کے اور مختلف علوم پر اس نے جو رسائل لکھے ہیں ان میں اکثر ایسے فاسد خیالات اور اصول پائے جاتے ہیں جو حقیقت سے بعید ہیں"

لیکن کندی پر جو حملے کیے گئے ہیں وہ صرف قاضی قرطبی تک محدود ہیں ورنہ علمائے فرنگ تو اس کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ غلیوم کردانی اطالوی نے (جس کا سنہ وفات ۱۵۷۶ء ہے) کندی کا شمار اُن بارہ نامور افراد میں کیا ہے جو علم و ذکاوت کے لحاظ سے صف اول میں نظر آتے ہیں اور ابتدائے آفرینش سے لے کر سولھویں صدی عیسوی تک دنیا ان کی مثال پیش نہ کر سکی۔ اسی طرح روجر بیکن (جو تیرھویں صدی عیسوی میں انگلستان کا قسیس تھا اور قرون وسطیٰ کے مشاہیر سے تھا) کہتا ہے "کندی اور حسن ابن الہیثم علم مرئیات میں شہرت کے لحاظ سے بطلیموس کے ساتھ طبقۂ اول میں سمجھے جاتے ہیں جیرارڈ کریمونا[1] نے اس فن پر کندی کے بعض رسائل کا حوالہ بھی دیا ہے۔

کندی کی اکثر و بیشتر تالیفات فلسفے میں ہیں اور ارسطو کے فلسفے کا شارح ہونے کی حیثیت سے عربوں میں کندی ہی کو شرف تقدم حاصل ہے اس کی یہ شرحیں ان ۳
کتابوں میں جو ہم کو دستیاب ہوئی ہیں نادر الوقوع ہیں۔ منجملہ اس کی تالیفات کے ایک کتاب "فی قصد ارسطاطالیس فی المعقولات" ہے۔ اور دوسری ارسطو کی تصنیفات کی ترتیب پر ہے۔ ابی اصیبعہ نے "طبقات اطبا" میں اس کے ایک رسالے کا ذکر کیا ہے جس میں اُس نے ارسطو کی کتابوں کی تعداد ان کی ترتیب اور ان کے اغراض اور ان چیزوں سے بحث کی ہے جو فلسفے کے حصول کے لیے ضروری ہیں۔ اور ایک بڑا رسالہ "مفیاس علمی" پر بھی ہے۔ ارسطو کی ایک کتاب "اثولوجیا قول علی الربوبیۃ" ہے جس کی فارفوریس صوری[2] نے تفسیر لکھی ہے اور عبدالمسیح ابن عبداللہ ناعمۃ الحمصی نے عربی میں اس کا ترجمہ کیا ہے۔ کندی نے اس کتاب کی اصلاح کر کے اس کو احمد بن المعتصم کی خدمت میں پیش کیا تھا۔ (اس کی

[1] Gerard of Cremona

[2] Parphyrius of Syrian

طباعت ۱۹۰۳ء میں برلن میں ہوئی)۔

جیسا کہ ہم نے اس سے قبل ذکر کیا ہے ارسطو کے شارحین میں کندی سب کا پیشرو ہے۔ لیکن ابن سینا جو کندی کے بعد گزرا ہے اس سے گوئے سبقت لے گیا۔ ابن جلجل کہتا ہے کہ فلاسفۂ اسلام میں کسی نے کندی کی طرح ارسطو کا کامل طور پر تتبع نہیں کیا (یہ فارابی کی وفات کے بعد کا قول ہے)۔

کندی کی تالیفات مختلف علوم مثلاً فلسفہ، علم سیاست، اخلاق، ارثماطیقی علم کرویات، موسیقی، فلکیات، جغرافیہ، ہندسہ نظام الکون، نجوم۔ طب، نفسیات ابعادیات پر مشتمل ہیں۔ اور ایک ضخیم رسالہ اس نے علم مساکن پر بھی لکھا ہے۔ علاوہ ازیں ربع مسکون، علم معدنیات اور جواہرات کے اقسام پر بھی اس نے رسائل لکھے ہیں۔ ایک رسالے میں اس نے جواہرات اور ان کے معادن کی خصوصیات ان کے حسن و قبح اور قیمتوں سے بحث کی ہے۔ ایک اور رسالے میں اس نے آبگینے کی تشریح کی ہے، ایک دوسرے رسالے میں لوہے، تلوار اور نیام کے اقسام اور ان کے مقامات کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ کیمیائے عطر پر بھی اس نے متعدد رسائل لکھے ہیں ایک رسالہ عطر اور اس کے اقسام سے متعلق ہے دوسرے میں عطر کی ترکیب و تحلیل سے بحث کرتا ہے۔ ایک اور رسالے میں کیمیاگروں کے مکر و فریب پر روشنی ڈالتا ہے۔ طبیعیات میں بھی اس نے ایک رسالہ لکھا ہے علاوہ ان کے ایک رسالے میں اجرام غائصہ (ڈوبنے والے اجسام) اور دوسرے میں اجرام ہابطہ (گرنے والے اجسام) کی تصریح کی ہے اور ایک رسالے میں آتشی آئینوں کے عمل سے بحث کی ہے۔ کندی کی اکثر قلمی کتابیں یورپ کے کتب خانوں میں جن کا ذکر علامہ بروکلمان نے اپنی فہرست میں کیا ہے موجود ہیں۔

کندی کی ان تمام کتابوں کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی تالیفات عقلیات ہی تک محدود تھیں علامہ نللانا جو ۱۹۱۱ء میں جامعۂ مصریہ میں تاریخ فلسفہ کے پروفیسر تھے فرماتے ہیں "بینوناجی نے (جس کا ذکر گزر چکا ہے) ۱۸۹۷ء میں کندی کے پانچ فلسفیانہ رسائل شائع کیے ہیں۔ سب سے پہلے رسالے میں ماہیئت عقل سے بحث کی گئی ہے جس کا ترجمہ لاطینی زبان میں شائع ہوا ہے۔"

کندی نے اپنی تالیفات میں دینی مسائل سے بہت کم بحث کی ہے، البتہ واجب الوجود ۴
کے متعلق ایک خاص عقیدے کی بنا پر جو اس کے رسالۂ توحید سے ماخوذ ہے اور جو اس کی شہرت کا باعث ہوا اس کو بعض تشدد پسند ہمعصروں کی مخالفت سے دوچار ہونا پڑا۔ عبد اللطیف بغدادی نے (جو اطبائے عرب سے تھے اور کتاب "اخبار مصر" کے مولف تھے۔ اور جن کا شمار بارھویں صدی کے متعصب فقہاء میں تھا) واجب الوجود کی حقیقت اور اس کی خصوصیات پر ایک رسالہ لکھا ہے جس کی اصل غایت کندی کے ان خیالات کی تردید ہے جن کا اظہار اس نے رسالۂ توحید میں کیا تھا۔ دائرۂ معارف برطانیہ میں کندی کا مقالہ نگار لکھتا ہے "کندی اسلام کے سب سے پہلے حملہ آوروں میں سے ہے۔ اور اسی نے بدعت کی ابتداء کی۔" درحقیقت کندی پر ان تمام الزامات کے عائد کرنے میں بہت کچھ مبالغے سے کام لیا گیا ہے۔ کیوں کہ اس سے قبل اکثر معتزلہ جیسے واصل ابن عطاء جو دوسری صدی ہجری کے اوائل میں گزرا ہے اور عمرو ابن عبید اور ابن الہیثم کا شاگرد نظام اور نظام کا شاگرد جاحظ یہ سب اسی قسم کے عقائد رکھتے تھے۔ قطع نظر اس کے کندی کے جس عقیدے پر مخالفین نے گرفت کی ہے وہ واجب الوجود کی وحدت اور اس کی ذات علیا کی بساطت کے متعلق ہے اور بعینہ ارسطو کا بھی یہی قول ہے۔ اس عقیدے کے حامی واجب الوجود کی کسی صفت مطلقہ کے قائل نہیں کیونکہ صفات مطلقہ ممیز عن الذات ہوتی ہیں۔ حقیقت میں ارسطو صفات کا منکر تھا۔ ذات و صفات کو شئے واحد سمجھتا تھا اور بساطت واجب الوجود سے ان کی یہی مراد ہے۔

اصل مسئلے کی رو سے معتزلہ اور اہل سنت بالکلیہ متفق ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ علیم بذاتہ ہے خبیر بذاتہ ہے اور قادر بذاتہ ہے۔" یعنی وہ جانتا ہے، قدرت رکھتا ہے لیکن اس علم و قدرت کے لئے اس کو کسی صفت کی احتیاج نہیں بخلاف اس کے صفاتیہ گروہ یعنی جمہور مسلمین کہتے ہیں کہ "خدائے تعالیٰ علیم اور قادر صفات علم قدرت کے ذریعے ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں"۔ یہ تمام صفات ذات سے منفصل نہیں ہو سکتیں ورنہ بصورت انفصال (جیسا کہ معتزلہ اعتراض کرتے ہیں) شرک لازم آتا ہے۔ معتزلہ کے اس عقیدے کی بنیاد اسی اصول پر ہے جس کا اوپر بیان ہوا کہ اگر ہم صفات کے قائل ہو جائیں تو تیرہ قدیم ہستیوں کو ماننا پڑتا ہے (سات ایجابی (ثبوتی) پانچ سلبی صفات اور ایک نفسی)۔ بہرحال معتزلہ خدا کے قادر ہونے کے منکر نہیں اس لحاظ سے

ان میں اور اہل سنت میں جیسا کہ ہم نے اوپر کہا، اصولی حیثیت سے کوئی اختلاف نہیں ہوسکتا۔

کندی کا اس کے معاصرین میں سب سے پہلا دشمن ابو معشر ہے۔ ابن الندیم بغدادی (جو ابن ابی یعقوب کے نام سے مشہور ہے) کتاب فہرست میں بیان کرتا ہے کہ ٧
"ابو معشر جعفر بن محمد بلخی اہل حدیث سے تھا اس کا مکان بغداد میں باب خراسان کے جانب غرب واقع تھا۔ کندی سے اس کو سخت عداوت تھی۔ چنانچہ عامۃ الناس کو وہ کندی کے خلاف ابھارتا اور علوم فلسفہ سیکھنے کی وجہ سے اس پر طعن و تشنیع کیا کرتا تھا۔ جب کندی نے یہ دیکھا تو اس نے ایک ایسی تدبیر سوچی جس کے ذریعے وہ اس کے شر سے محفوظ رہے۔ اور خود ابو معشر کو اس سے نقصان کے بجائے فائدہ ہی پہنچا۔ اس نے آہستہ آہستہ علم ہندسہ اور حساب کے مسائل اس حسن و خوبی کے ساتھ سمجھائے کہ ابو معشر ان کی تحصیل میں بالکلیہ منہمک ہوگیا لیکن کچھ عرصے کے بعد اس نے ان علوم کو مناسب طبع نہ ہونے کی وجہ سے ترک کرکے علم نجوم کی جانب توجہ کی اس وقت اس کی عمر تقریباً ستر برس تھی اس طرح کندی کا ایک سخت ترین دشمن اس کے زمرۂ تلامذہ میں داخل ہوگیا۔

ابو جعفر بن یوسف نے اپنی کتاب "حسن العقبیٰ" میں ابی کامل شجاع ابن الحاسب سے روایت کی ہے کہ "متوکل کے زمانۂ خلافت میں محمد اور احمد دو شریر النفس بھائی تھے جو موسیٰ ابن شاکر کے بیٹے تھے۔ یہ دونوں ازلی بدبخت ہر اس شخص کے خلاف مکر و فریب پر آمادہ ہوجاتے تھے جو علم یا معرفت میں کچھ شہرت حاصل کر لیتا۔ جب کندی کے علم و فضل کا چرچا ہوا تو یہ دونوں آپے سے باہر ہوگئے اور متوکل کے پاس اس کی شکایت کی ٹھانی۔ خلیفہ کے ایوان خلافت میں کندی کا ایک دوست سند ابن علی رہا کرتا تھا انھوں نے اس کو متوکل کے پاس سے علٰحدہ کرکے مدینۃ السلام پہنچا دیا اور جب میدان صاف ہوگیا تو کندی کا تعاقب کرکے اس کو گرفتار کر لیا اور متوکل نے اس کو سخت زد و کوب کی۔ اس کے بعد ان دونوں نے اس کے مکان کا رخ کیا اور اس کی تمام کتابوں پر قبضہ کرکے ایک خاص مقام میں ان کو محفوظ کر دیا جو "کندیہ" کے نام سے موسوم ہوا۔

لیکن ایک عجیب واقعے کی بناء پر یہ کتابیں اس کو واپس مل گئیں۔ ان دونوں بدبخت بھائیوں کو متوکل کے ہاں بہت رسوخ حاصل تھا یہ اس کے تمام کاروبار میں دخیل تھے اور اس کے پاس کسی اہل علم کی رسائی نہیں ہونے دیتے تھے اور سید ریغ

اس کی دولت لٹا رہے تھے لیکن نہر جعفری کی کھدائی کے زمانے میں یہ راز طشت از بام ہوگیا۔ انھوں نے اس کی کھدائی کے کام کو ایک ایسے مہندس کے ذمے کیا تھا جس کو فنی معلومات تو حاصل تھے لیکن علمی قابلیت مفقود تھی۔ چنانچہ اس نے نہر کے دہانے کے پاس غلطی کی اور متوکل کا سارا روپیہ تلف کر دیا۔ اس پر متوکل بہت مشتعل ہوا اور قسم کھائی کہ اگر یہ غلطی اصلیت پر مبنی ہو تو ان دونوں کو اسی نہر کے کنارے سولی پر چڑھا دوں گا۔ دونوں بھائیوں نے جونہی یہ خبر سنی سند ابن علی کے ہاں دوڑے گئے اور سفارش کے طالب ہوئے حالانکہ وہ اب تک خلیفہ کے ہاں اس کی بدگوئی کیا کرتے تھے۔ سند نے عالمانہ انداز میں کہا مجھ میں اور کندی میں جو کچھ عداوت اور کشیدگی ہے تم سے پوشیدہ نہیں لیکن حق وہ اولین شے ہے جس کی میں اتباع کرتا ہوں، بخدا میں خلیفہ کے پاس تمہاری سفارش نہیں کر سکتا جب تک کہ تم کندی کی کتابیں واپس نہ کر دو۔ یہ سنتے ہی محمد بن موسیٰ نے فوراً کندی کی تمام کتابیں اس کو واپس کرکے وصولیابی کے متعلق اس کی ایک تحریر سند کو لا کر دیدی اس وقت سند نے متوکل سے کہا کہ ان دونوں نے کوئی ٦
غلطی نہیں کی لیکن اس غلطی کے انکشاف سے دو ماہ قبل ہی متوکل نے وفات پائی۔

اکثر اوقات فلاسفہ کے سوانح نگار عام حکمت کے متعلق بعض ایسے اقوال روایت کرتے ہیں جن کو وہ اپنے خیالات کی تائید میں استدلال کے طور پر پیش کیا کرتے ہیں یا تو یہ اقوال محض ادیبوں میں رائج ہو گئے ہیں جو محض ان کی پرگوئی کا نتیجہ ہیں یا راویوں کو ان کے متعلق کچھ غلط فہمی ہوگئی ہے۔ میں نے سقراط کے بعض اقوال پڑھے ہیں بعینہ یہی اقوال لقمان، کنفوشس اور دوسرے حکما سے منسوب ہیں۔ کندی سے جو اقوال مروی ہیں ان کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ نثر، نظم۔ نثر تین حصوں میں منقسم ہے ایک میں طبیب کو نصیحت کی گئی ہے۔ دوسرے میں تواضع کی ترغیب ہے۔ تیسرے میں اقربا سے اجتناب کرنے کی ہدایت ہے یہاں میں اس کے سات شعر نقل کرتا ہوں جن کو عسکری نے کتاب حکم امثال میں بیان کیا ہے:-

اناف الذنابی علی الاروس [1] فغمض جفونک او نکس

ترجمہ

[1] آج کل سفلوں کو عروج ہو رہا ہے۔ پس تو آنکھ بند کر لے یا نیچی کر لے۔

وضائل سوادک واقبض یدیک ۱ وفی عقر بیتک فاستجلس
وعند ملیکک فابغ العلو ۲ وبالوحدۃ الیوم فاستانس
فان الغنی فی قلوب الرجال ۳ وان التعزز بالانفس
وکائن تری من اخی عسرۃ ۴ غنی وذی ثروۃ مفلس
ومن قائم شخصہ میت ۵ علی انہ بعد لم یرمس
فان تطعم النفس ما تشتھی ۶ تقیک جمیع الذی تحتسی

میرے نزدیک کندی کے ان ابیات سے اس کے طبعی حزن وملال کا پتا چلتا ہے جو اس قدیم عرب کے فلسفی کو شوپنہور سے قریب تر کر دیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ حالت حزن حکما کی امتیازی خصوصیت ہے جیسا کہ زیلر نے اپنی کتاب تاریخ فلسفۂ یونان میں لکھا ہے کہ "یہ امم متفکرہ کا امتیازی وصف ہے"۔

کندی کی وصیتیں حسب ذیل ہیں:۔

طبیب کو چاہیئے کہ وہ خدائے تعالیٰ سے ڈرتا رہے اور مریض کی جان کو خطرے میں نہ ڈالے کیونکہ اس کا کوئی بدل ممکن نہیں۔" جس طرح تم یہ کہنا پسند کرتے ہو کہ خدائے تعالیٰ مریض کی صحت وعافیت کا سبب ہے اسی طرح سمجھ لو کہ اس کی موت کا بھی وہی سبب ہے۔"

کندی اپنے زمانے کا طبیب تھا۔ اس کی نصیحتیں ہر زمانے کے لحاظ سے سودمند ہیں۔ ابن نجتویہ نے کندی کی کتاب "مقدمات" سے اس کا یہ قول نقل کیا ہے:۔

"عاقل ہمیشہ اپنی علمیت کو محدود سمجھتا ہے اس لئے تواضع اختیار کرتا ہے اور

ترجمہ:۔

۱۔ اپنے جسم کو لاغر بنا لے اور ہاتھوں کو روک لے اور خانہ نشین ہو جا۔

۲۔ اور اپنے پروردگار سے بلند مرتبے کا طالب ہو۔ اور وحدت سے مانوس ہو جا۔

۳۔ اصلی استغنا استغنائے قلب ہے اور حقیقی بزرگی نفس کی بزرگی ہے۔

۴۔ اکثر لوگ جو بادی النظر میں مفلس نظر آتے ہیں دنفس کے اعتبار سے غنی ہیں اور اکثر ایسے لوگ جو بظاہر دولتمند ہیں (دل کے لحاظ سے مفلس ہیں۔

۵۔ بہت سے ایسے انسان ہیں جو دیکھنے کو تو زندہ اور قائم ہیں لیکن حقیقت میں ان کا جسم مردہ ہے البتہ اب تک دفن نہیں کیا گیا۔

جاہل خود کو تمام علوم کا مخزن جانتا ہے اس وجہ سے لوگ اس سے نفرت کرتے ہیں"،

کندی نے اپنے بیٹے کو وصیت کی:۔

"یا بنی الاب رب۔ والاخ فخ۔ والعم غم۔ والخال وبال۔ والولد کمد۔ والاقارب عقارب"۔

ایک اور وصیت کی ہے:۔

"قول لا یصرف البلاء، وقول نعم یزیل النعم، وسماع الغنا برسام حاد لان الانسان یسمع فیطرب وینفق، فیسرف، فیفتقر، فیغم، فیعتل، فیموت"۔

ایک اور جگہ کہتا ہے:۔

"الدینار محموم، فان صرفتہ مات، الدرہم محبوس فان اخرجتہ فر، والناس سخرۃ، فخذ شیئہم واحفظ شیئک ولا تقبل من قال الیمین الفاجرۃ فانہا تدع الدیار بلاقع"۔

ترجمہ:۔

۱۔ اے فرزند باپ کو اپنا رب۔ بھائی کو دام بلا۔ چچا کو پیام غم۔ ماموں کو وبال جان۔ اولاد کو باعث رنج ومحن اور رشتہ داروں کو سانپ بچھو سمجھو۔

۲۔ قول لا، یعنی نہیں بلاؤں کو پھیر دیتا ہے۔ اور قول نعم، یعنی ہاں، نعمتوں کو زائل کر دیتا ہے۔ گانا سننا گویا ہر سام کی بیماری ہے۔ کیونکہ انسان اس کی وجہ سے آپے سے باہر ہو جاتا ہے اور بیدریغ پیسہ صرف کرتا ہے اور چند روز میں مفلس وقلاش ہو کر انتہائی رنج ومصیبت میں جان دیتا ہے۔

۳۔ دینار کو بخار ہے اگر تو اس کو الٹ پلٹ کرے تو مر جاتا ہے۔ درہم مقید ہے اگر تو اس کو باہر نکالے تو بھاگ جاتا ہے۔ عوام الناس مسخرے ہیں (ان کی ہر بات پر عمل نہیں کرنا چاہیئے) تو ان سے کچھ اچھی باتیں سیکھ لے لیکن اس کے ساتھ اپنی خوبیوں کو ہاتھ سے جانے نہ دے اور جھوٹی قسموں کو قبول نہ کر کیونکہ وہ شہروں کو ویران کر دیتی ہیں۔

کندی کے مزید حالات کی توضیح

(۱)

کسی زبان کا ادب بلحاظ وسعت و جامعیت، قدامت گہرائی، شیرینی اور کثرت منفعت کے عربی ادب کے ہمپلہ نہیں ہو سکتا۔ تاہم یہ اپنے شیدائیوں کی بد مذاقی کی وجہ سے اپنی افادی حیثیت میں بہت محدود ہے۔ اس تناقض سے مطالعہ کنندہ کو حیرت ہوتی ہے لیکن اس کی یہ حیرت فوراً زائل ہو جاتی ہے جب اس کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ عربی زبان کا مؤلف ہو یا مصنف؛ اس کو اپنے موضوع کے متعلق معلومات کی تلاش میں مدتوں گزارنا پڑتا ہے اور اس سے متعلق ایک دو سطر تک پہنچنے سے قبل کئی سو غیر متعلق صفحوں کی ورق گردانی کرنی پڑتی ہے۔ خدائے تعالیٰ نے عربی زبان کے ادیبوں کو اس قدر وسعت معلومات، جامعیت اور طوالت و پرگوئی کا اشتیاق عطا فرمایا ہے کہ بعض قارئین قبل اس کے کہ اپنے اصل موضوع (جس کے درس یا کتابت کے لئے انھوں نے خود کو وقف کیا ہے) تک پہنچیں صرف مؤلف کے حالات کے مطالعے ہی میں عمر گزار دیتے ہیں۔ چند ہی ادیب ایسے ہیں جن کی عقل اور ارادے نے صحیح راستہ اختیار کیا ہو اور جنھوں نے پرگوئی کے غلبۂ اشتیاق کے وقت نفس کی بے لگامی کی روک تھام کی ہو جیسے جاحظ لیکن جاحظ کے مانند افراد معدودے چند ہیں، دوسرے مصنفین نے تو تاریخ کی کتابوں کو مختلف علوم مثلاً فنون ادب۔ نباتیات، حیوانیات۔ طب نجوم وغیرہ کا مخزن بنا دیا ہے۔ بلکہ نحو، صرف اور بیان کے لئے بھی علٰحدہ فصلیں قایم کی ہیں۔

ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ وہ مصنفین جنھوں نے فلاسفہ اور دیگر اکابر کی سوانح نگاری کو اپنا مقصد حیات قرار دیا ہے ان کے اطوار اخلاق امور معاش اور دیگر حالات سے مطلقاً بحث نہیں کی ہے جیسا کہ اہل یونان اور اس زمانے کے مغربی سوانح نگاروں کا قاعدہ ہے۔ بعض تو صرف تالیفات۔ اور سنہ وفات اور سنہ پیدائش کی صراحت پر اکتفا کرتے ہیں اور یہ باتیں بھی سوائے چند خاص صورتوں کے اکثر پایۂ تحقیق سے گری ہوئی

ہوتی ہیں۔ اس سے زیادہ کیا عجیب بات ہو گی کہ متنبی کے سوانح نگاروں نے صرف اس بیان پر اکتفا کیا ہے کہ متنبی نے سیف الدولہ کی مدح سرائی کی، کافور کی ہجو کی، اور ایک ویران مقام میں قتل کر دیا گیا۔ سوائے ایک مختصر رسالے کے جو عکبری کی شرح دیوان متنبی کے حاشیے پر طبع ہوا ہے اس کی کوئی اور خاص سیرت نہیں پائی جاتی حالانکہ یہ ایک ضخیم شرح ہے جو دو جلدوں پر مشتمل ہے، جس میں ہر شعر کی تفسیر سے قبل اس کے اعراب تحلیل، صرف و نحو اور الفاظ غریبہ سے بحث کی گئی ہے۔

اسی طرح مورخین نے ابن تیمیہ کے متعلق صرف اس قدر لکھا ہے[۱] کہ "ہریس کھانے سے اس کی موت واقع ہوئی"۔ حالانکہ ابن تیمیہ تمام ائمہ مجتہدین اور مصلحین پر تفوق رکھتا ہے اس کا وہی مرتبہ تھا جو مارٹین لوتھر اور کالوین کا تھا۔

تصریحات بالا کے بعد یہ امر محتاج توضیح نہیں کہ ایک صفحہ صحیح عربی لکھنے کے لئے کن گوناگوں دشواریوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ مجھ کو علامہ سنتلانا (جو جامعۂ مصر میں ۱۹۱۱ء میں تاریخ، مذاہب فلسفہ کے پروفیسر تھے) کا ریمارک بہت پسند آتا ہے 9
جو انھوں نے فلاسفۂ اسلام کے سوانح حیات پر بحث کرتے ہوئے کہا تھا کہ:۔

"عربی میں کئی صفحوں کی کتاب پڑھ لینا بہت آسان ہے لیکن ایک سطر لکھنا بہت مشکل ہے"۔ اور پروفیسر لامبیر (جو جامعۂ لیون میں قانون کے پروفیسر ہیں) نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ "علامہ گولڈزیہر نے (جو کہ نمسوی مشرقی علما سے تھے) اپنی کتاب "سنت محمدیہ" کی تالیف میں دس سال سے زیادہ صرف کر دیے۔ اور اس کی وجہ مواد کا انتشار اور وہ دقتیں ہیں جو خبروں۔ روایتوں اور سندوں کے جمع کرنے میں پیش آئیں"۔

(۲)

کندی کے اخلاقی اور باطنی حالات کا کوئی ایسا خاکہ نہیں پیش کیا جا سکتا جو بالکلیہ حقیقت کے مطابق ہو۔ کیونکہ اس نے کوئی ایسی کتاب یا رسالہ نہیں چھوڑا جس سے اس کے حالات معلوم ہو سکیں مورخین نے بھی جس قدر اس کے متعلق لکھا ہے بالکل

[۱] معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہاں مبالغے سے کام لیا ہے کیونکہ ابن تیمیہ کی متعدد مستند سوانح عمریاں موجود ہیں (م)

سطحی ہے تاہم ایک دقیق النظر متتبّع کو اس کی بعض تالیفات اور اقوال اور اس کے زمانے پر غور و خوض کرنے سے بہت کچھ حالات سے (جو تقریبًا حقیقت پر مبنی ہیں) واقفیت ہو سکتی ہے۔

یہ بات تو صحیح ہے کہ کندی نے طویل عمر پائی۔ وہ نویں صدی عیسوی میں گزرا ہے اور یہ تیسری صدی ہجری کے مطابق ہے اور اس تحقیق کا سہرا دو مغربی علمائے فلوجیل اور ناجی کے سر ہے۔ بخلاف اس کے مشرقی مورخین تھے جن کا پیشرو مسعودی ہے کندی کی وفات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کو تحقیق سے کوئی سروکار نہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ کندی نے متوکل کے محل سے بہت فاصلے پر وفات پائی۔ اور اس علت نے اس کو ایک ایسی گمنامی کی حالت میں پہنچا دیا جو مشرقی دور اشراقیت میں جملہ مشاہیر کے شامل حال رہی ہے اور جس میں صرف انھیں افراد کو عروج ہوا ہے جن کا بالواسطہ یا بلاواسطہ شاہان وقت سے تعلق تھا۔

ان دونوں مغربی علماء کے اقوال سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کندی نے ستّر برس کی عمر پائی جس سے پتا چلتا ہے کہ وہ اپنی روزمرہ زندگی میں کافی احتیاط کو ملحوظ رکھتا تھا۔ اور اس کے قوائے جسمانی بھی ٹھیک تھے۔

کندی کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نشوونما خلفائے عباسیہ کی نظروں کے سامنے ہوئی اور اس کا باپ تین خلفاء کے زمانے میں کوفے کا امیر رہا۔ جب کندی سن شعور کو پہنچا تو خلفائے عباسیہ کے محل میں داخل ہوا اور اپنے باپ کی طرح تینوں خلفاء مامون، معتصم، متوکل کے سایۂ عاطفت میں زندگی بسر کی خصوصًا مامون جو ان تینوں میں افضل تھا، اس کی مصاحبت میں کندی بہت خوش و خرم رہا۔ اور دوسرے علما کی طرح اس کی بخششوں سے فیضیاب ہوتا رہا اور مامون تمام عباسی خلفا میں کم متعصب اور حکما کے حق میں بہت ہی فراخ دل اور فیاض تھا۔

کندی اور علماء کی طرح یونانی اور سریانی زبانوں سے عربی میں مختلف علوم کے ترجمے کے کام کے لئے مقرر کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ وہ خلفاء کی خدمت میں بحیثیت طبیب کام کیا کرتا تھا اور ان کو توقیعات فلک کی بھی تعلیم دیتا تھا البتہ وہ نجوم سے احتراز کرتا تھا کیونکہ اس فن سے اس کو تنفر سا تھا۔ اور عوام بھی اس سے گریز کرتے تھے۔ ابومعشر،

جو اس زمانے میں مشہور تھا، اس کا اور کندی کا ایک طویل قصہ ہے جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

ابو یوسف کندی نے مامون اور معتصم کے زمانے میں حکومت عباسیہ کے سایۂ عاطفت میں ایک مدت دراز تک بہت خوش حالی کے ساتھ زندگی بسر کی۔ اس لئے اپنی زندگی فلسفۂ ارسطو کی تدریس کے لئے وقف کر دی اس کی شرح لکھی تعلیقات کا اضافہ کیا یونانی فلسفے سے اس کے خیالات میں پختگی، ذہن میں جلا اور دائرہ افکار میں وسعت پیدا ہوئی۔ تیسری صدی ہجری میں فضلائے معتزلہ، اکابر علمائے مجتہدین اور بہت سے آزاد خیال مفکرین کا جمگھٹا تھا۔ جن پر بعض تشدد پسند افراد نے الحاد کا الزام لگایا۔ اس قسم کے علماء میں نظام جاحظ، واصل ابن عطاء وغیرہ ہیں جن کے حالات شہرستانی کی کتاب "الملل والنحل" اور بغدادی کی "الفرق بین الفرق" میں بہت کچھ بیان کئے گئے ہیں۔ کندی کو ان علماء کی تقلید اور ان کے خیالات سے استفادہ کئے بغیر گزیر نہ تھا۔ اس نے اپنی کتابوں میں جو خیالات پیش کئے ہیں وہ عقل سلیم اور روشن بصیرت کے مطابق تھے لیکن جہال کو اس پر گرفت کا موقع ملا اور متوکل کے ہاں اس کی شکایت کی گئی اور متوکل نے جو بہت جلد باز تھا کندی اور اس کے اسلاف کی خدمات کو نظر انداز کر کے فورًا اس پر الحاد کا الزام لگا دیا، اس کی حق تلفی کی اور اس کی ساری کتابیں چھین لیں۔

———(۳)———

کندی اپنے علم کی زیادتی، معلومات کی وسعت، اعلیٰ استعداد، تصانیف و تالیفات کی کثرت اور ارسطو کی کتابوں کی تلاش اور ترجمے کے لحاظ سے تمام اہل عرب میں ممتاز ہونے کے باوجود غلیوم کردانو کے خیال کے خلاف صحیح معنوں میں "عبقری" (Gerius) نہیں تھا کیونکہ اسکا کوئی مخصوص فلسفہ نہ تھا۔ بلکہ وہ صرف ایک مصنف تھا جو امہات کتب کی شروح اور تالیفات کے ذریعے علم کی اشاعت کرتا تھا اور جس کی کتابیں فیثاغورس اور ارسطو کے مذہب پر مشتمل تھیں۔ وہ بہت سی قابلیتوں کا جامع عالم تھا۔ گو وہ ذکائے انسانی کی انتہا تک نہ پہنچ سکا، لیکن ہم اس کو علمائے متوسطین کے زمرے میں بھی نہیں داخل کر سکتے۔ اس کی طب، اور ریاضیات، خرافات و ظنیات سے محفوظ و مصئون ہے۔

کندی کی ایک خوبی یہ ہے کہ اس نے لوگوں کو سونا بنانے کے لئے کیمیا سیکھنے سے

منع کیا۔ اور اس شغل کی بہت مذمت کی اور کہا کہ یہ محض عبث بلکہ عمر و دولت اور عقل کو ضائع کرتا ہے۔ اس سے قبل ابن سینا کا بھی یہی مسلک رہا ہے لیکن کندی کے اغراض و مقاصد اس سے اعلیٰ اور اشرف ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن سینا نے اپنی کتابوں کو کیمیا پر ختم کیا ہے، جس سے اکثر لوگ گمراہ ہو گئے منجملہ ان کے ایک عبد اللطیف بغدادی ہے جس کو ابن سینا کی کتابوں کے مطالعے سے کیمیا کا گمراہ کن شوق پیدا ہوا اور عبد اللطیف عرب کے اطبا اور مورخین سے ہے جو چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں گذرا ہے۔ اس نے بعض مسائل توحید پر کندی کی تردید میں ایک رسالہ لکھا ہے حالانکہ ایمانداری، عفت، قناعت کے اعتبار سے کندی اس دراز ریش احمق سے بدرجہا افضل تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے اسلام اور مسلمانوں پر کتب خانۂ اسکندریہ کے جلانے کا الزام لگایا تھا (ملاحظہ ہو اس کی کتاب مختصر تاریخ مصر مطبوعہ آکسفورڈ سنہ ۱۸۰۰ء صفحہ ۱۱۴) اور اس کا جھوٹ ثابت ہو گیا اور علمائے فرنگ نے عرب اور اسلام کے اس دھبے کو دور کر دیا۔

۱۱ کندی کے متعلق مشہور ہے کہ اس کا بخل انتہائی منزل کو پہنچ گیا تھا۔ اس بارے میں اس کے مختلف اقوال منقول ہیں جن کو ابن ابی اصیبعہ نے (جو ایک مشہور مورخ ہے) حکم کی روایت سے بیان کیا ہے۔ اس طرح ہر حکیم کے متعلق کچھ نہ کچھ رنگ آمیزی کی گئی ہے۔ بخل اور خساست مشرق اور مغرب کے اکابر اور نامور علماء کا خاصہ رہا ہے جو مختلف خبروں سے ثابت ہے۔ نزبیت انجلیزی مولف کتاب "العبقریہ والجنون"[1] نے لکھا ہے کہ علماء کا بخل ایک ایسا مرض ہے جو ان کے فروغ کے زمانے میں حملہ آور ہوتا ہے البتہ کندی نے جو عوام سے کنارہ کشی کر کے خلوت گزینی اور زہد اختیار کیا یہ تو صرف ان مصائب کا نتیجہ تھا جو متوکل نے اس پر توڑے تھے۔

۱۲ مؤلفات کندی (مخطوطہ یا مطبوعہ)

صاحب "فہرست" نے کندی کی جو کتابیں دستیاب ہو سکتی ہیں ان میں سے حسب ذیل کتابوں کی صراحت کی ہے:۔

[1] Genius and Insanity

فلسفہ	۲۲	حساب	۱۱
نجوم	۱۹	ہندسہ	۲۳
فلکیات	۱۶	طب	۲۲
جدل	۱۷	سیاست	۱۲
احداث	۱۴	طبیعیات	۳۳
کریات	۸	منطق	۹
موسیقی	۷	احکام	۱۰
نفس	۵	ابعاد	۸
مبادی معرفت	۵		

جملہ ۲۴۱

لیکن تاحال جو کتابیں مطبوعہ یا قلمی صورت میں موجود ہیں وہ صرف آٹھ ہیں:۔

(۱) "کتاب فی الالٰہیات ارسطو" اور "کلام فی الربوبیۃ" جو یونانی فلسفی کی کتاب کا ترجمہ ہے اس کا ایک ضخیم نسخہ برلن میں موجود ہے۔

(۲) "رسالۃ فی الموسیقی"۔

(۳) "رسالۃ فی المعرفۃ قوی الادویۃ المرکبۃ" اس کا نسخہ میونخ کے کتب خانے میں موجود ہے اور اس کا لاطینی ترجمہ مطبوعہ ہے۔

(۴) رسالہ فی المد والجزر
(۵) علۃ اللون الازوردی الذی یری فی الجو
} یہ دونوں نسخے آکسفورڈ کے کتب خانہ میں ہیں۔

(۶) "ذات الشعبتین" جو ایک آلۂ فلکی ہے لیدن میں ہے۔

(۷) اختیارات لایام۔

(۸) "مقالہ تحاویل السنین" اسکوریال اور دیگر مقامات میں موجود ہے۔

فارابی ١٣

پیدائش ٢٦٠ھ ــــ وفات ٣٣٩ھ

حالات زندگی

فارابی کا اصلی نام ابوالنصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان ہے (قاضی صاعد نے "اوزلغ" کو "اوزلق" لکھا ہے) فارابی کے والد محمد بن طرخان، فوج کے ایک افسر تھے اور فارسی الاصل تھے، وہ فاراب کے ایک شہر وسیج میں اقامت گزین تھے۔ فاراب، خراسان میں ایک شہر کا نام ہے۔ اس پر تمام مورخین کا اتفاق ہے، لیکن منک[1] لکھتا ہے کہ وہ شہر اطرار میں رہتے تھے جو ماوراء النہر میں واقع ہے۔

دیگر مشاہیر کی طرح فارابی کی ولادت کی تاریخ کا پتا نہیں چلتا۔ اس کی وفات اسّی برس کی عمر میں رجب ٣٣٩ھ (دسمبر ٩٥٠ء) میں ہوئی۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی ولادت ٢٦٠ھ میں ہوئی ہے۔ ہم نے یہ تاریخ تخمیناً لکھی ہے جو ہمارے خیال میں حقیقت سے بعید نہیں ہے۔

[1] Munk

تاریخ حیات

فارابی کے اکثر حالات لیون افریقی نے بیان کیے ہیں جن کو بروکر نے اپنی تاریخ فلسفہ (جزو سوم صفحات ١٧ تا ٢٧) میں نقل کیا ہے، لیکن ان میں سے اکثر مشکوک ہیں، اور بعض تو محض افسانے ہیں۔ ابن ابی اصیبعہ نے "عیون الانباء" (جلد دوم صفحہ ١٣٤) میں روایت کی ہے کہ "فارابی، دمشق میں کسی باغ کا نگہبان تھا اور ہمیشہ فلسفے کے مطالعے میں منہمک رہتا تھا۔ وہ اس قدر مفلس تھا کہ رات کو چوکیدار کی قندیل کی روشنی میں پڑھا کرتا، ایک زمانے کے بعد اس کی حالت ٹھیک ہوئی۔" اس روایت سے فارابی کی قدر و منزلت میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ کلیانت رواقی فلسفی، سقا تھا جو اثینا کی اطراف و جوانب کے باغوں کو پانی دیا کرتا تھا۔ اسپنوزا، کی زندگی کا دارو مدار ہولینڈ میں گھڑی سازی پر تھا۔ اسی طرح ہر دور میں حکماء کی یہی حالت رہی ہے۔

فارابی کی زندگی کے متعلق اتنی بات یقینی ہے کہ اس نے بچپن ہی میں اپنے شہر کو چھوڑ کر بغداد کا (جو عباسیوں کے عہد میں علم اور مدنیت کا مرکز تھا) رخ کیا اور وہاں تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد سیف الدولہ امیر حلب کے مصاحبوں میں شامل ہو گیا، یہ وہی سیف الدولہ ہے جس نے متنبی کی عزت افزائی کی تھی اور جس کی متنبی نے اپنے اشعار میں
١٤ بہت کچھ مدح سرائی کی ہے۔ اس طرح متنبی، فارابی کا ہمعصر ہے، جس کے قصاید بہت سی حکمتوں سے مالا مال ہیں۔ اس کے بعد فارابی سیف الدولہ کے ساتھ دمشق گیا اور کچھ دنوں اس کی مصاحبت میں رہا، پھر اس نے خلوت گزینی اختیار کی، اور مرتے دم تک فلسفیوں کی سی زندگی بسر کی۔ ہمیں اس کے شخصی حالات کا کوئی علم نہیں، جن کی تدوین کی جانب مورخین فلاسفۂ یونان و یورپ کے حالات لکھتے وقت توجہ کرتے ہیں۔ لیکن درحقیقت حکماء کی تاریخ میں اس قسم کے خصوصی امور کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔

ایک شورش کی وجہ سے فارابی نے بغداد سے حلب کا رخ کیا تھا جب وہ

١٨٧٤

حلب سے دمشق کی جانب سفر کر رہا تھا تو راستے ہی میں اس کو موت نے آلیا۔ مرنے کے بعد سیف الدولہ نے صوفیوں کا لباس پہنا (جس کو فارابی نے آخری زمانے میں اختیار کیا تھا) اور اس کی قبر پر جا کر اظہار تاسف کیا۔ اس روایت کی تائید ایک دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے جو ابن ابی اصیبعہ سے منقول ہے کہ "سیف الدولہ نے اپنے پندرہ مصاحبین کے ساتھ فارابی کے جنازے کی نماز پڑھی"۔ بعض مورخین عرب سے مروی ہے کہ فارابی نے اپنی وفات سے ایک سال قبل مصر کی سیاحت کی تھی، لیکن اس کا تحقیقی طور پر ثبوت نہیں ملتا۔

اخلاق

فارابی، ذکی النفس، خلوت گزین، اور قانع مزاج تھا۔ اس کی زندگی بالکل حکمائے قدیم کی سی تھی۔ وہ بہت سلیم الطبع تھا اور اکثر فلسفے میں مستغرق رہتا تھا۔ اس کی قناعت کی یہ کیفیت تھی کہ سیف الدولہ کے ان تمام بیش بہا انعامات میں سے جو اس کو دیے جاتے تھے، صرف چاندی کے چار درہم روزانہ لیا کرتا جن کو وہ اپنی زندگی کی اہم ضرورتوں میں صرف کرتا، اور لباس تک کی اس کو چنداں پروا نہ تھی۔

جمال الدین قفطی نے (اپنی کتاب کے صفحہ ۱۸۰ میں) لکھا ہے کہ "فارابی کا نہ کوئی مکان تھا، اور نہ کوئی پیشہ۔ غذا میں بیڈ ھے کے دل کا شوربہ ریحانی شراب کے ساتھ استعمال کرتا تھا اور رات کو چوکیداروں کے پاس جاتا تھا تاکہ ان کی قندیل کی روشنی میں پڑھے"۔ فارابی مملکتِ عقل کا حکمران تھا، لیکن عالم مادی میں حقیر و مفلوک الحال۔

تعلیم

مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ فارابی نے ایک مسیحی استاد سے جس کا نام

یوحنا بن حیلان تھا تعلیم حاصل کی تھی اور اس استاد نے ابراہیم مروزی کے ساتھ
ایک مروزی شخص سے (جس کا نام تاریخ محفوظ نہ رکھ سکی) استفادہ کیا تھا اور جیسا کہ
فارابی یوحنا سے فیض یاب ہوا، اسی طرح ابوالبشر متی ابراہیم مروزی سے مستفید ہوا تھا۔
ابوالبشر کا شمار ان مخصوص افراد میں سے ہے جو ارسطو کی کتابوں کا ترجمہ اور شرح کرنے ۱۵
کے لئے مقرر کئے گئے تھے۔ یہ فارابی کا معاصر لیکن اس سے معمر شخص تھا۔

سجستانی (یحیٰی ابن عدی کے شاگرد) نے اپنی تعلیقات میں روایت کی ہے کہ یحیٰی ابن عدی نے (جو فارابی کا شاگرد ہے) اس کو خبر دی کہ "متی ابوالبشر نے ایساغوجی ایک مسیحی استاد سے پڑھی، اور قاطیغوریاس (یعنے معقولات) اور باریمناس (یعنے عبارت) ایک دوسرے استاد، رو بیل نامی سے، اور کتاب قیاس کی تکمیل ابن یحیٰی مروزی کے پاس کی"۔ یہ تمام کتابیں ارسطو کی ہیں۔ اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ یہ اساتذہ ان کتابوں کو پڑھا کرتے اور ان کی تعلیم بھی دیا کرتے تھے۔ چونکہ ابوالبشر، فارابی کا معاصر تھا، بلاشبہ فارابی نے بھی ان اساتذہ سے استفادہ کیا ہوگا، کیونکہ وہ ان طالبان علم میں نہیں تھا جو ایک استاد پر اکتفا کرتے ہیں۔ چنانچہ قاضی ساعد سے مروی ہے کہ "وہ ابوبکر ابن السراج سے نحو، اور ابن السراج اس سے منطق پڑھا کرتا تھا"۔ کہا جاتا ہے کہ علوم حکمیہ سے واقف ہونے کے علاوہ وہ علوم ریاضی میں بھی کافی مہارت رکھتا تھا۔ کلی امور کی حد تک طب میں بھی اس کو دخل تھا۔ البتہ جزئیات اور عملی طب سے ناآشنا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ فارابی تمام دنیا کی زبانوں کا عالم تھا، یہ نشتر زبانیں ہیں، لیکن زیادہ تر اس پر زور دیا گیا ہے کہ وہ صرف فارسی۔ ترکی عربی سے واقف تھا۔ تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ان زبانوں کے علاوہ، وہ یونانی، اور سریانی بھی جانتا تھا، اور انھی پانچ زبانوں کا جاننا اس زمانے میں کافی سمجھا جاتا تھا۔

فلسفے میں فارابی کا مرتبہ

تیسری صدی ہجری کے اواخر میں حکمائے عرب دو فرقوں میں منقسم ہو گئے تھے۔

ایک تو متکلمین (مشائین) کا گروہ تھا۔ کندی کی ایک بڑی فضیلت یہ تھی کہ وہ اس گروہ کا پیش رو تھا جو خاص طور پر الٰہیات، اور ماوراء الطبیعیات کے ساتھ شغف رکھتا تھا، اور جس کا ظہور مرو، میں ہوا تھا۔ اس تفریق سے قبل یہ لوگ فیثاغورس کے مقلد تھے، لیکن ایک زمانے کے بعد انھوں نے فیثاغورس اور اس کے متبعین سے علیحدگی اختیار کر لی اور ارسطو کے ہمنوا ہو گئے۔ مگر یہ اس وقت ہوا جب کہ ارسطو کی تعلیمات پر نو فلاطونیت کا خاصا رنگ چڑھ گیا تھا۔ ان کے مباحث مبادی اشیا، معنی، فکر، اور روح سے متعلق ہوتے تھے، اور خدائے تعالیٰ کو تخلیق میں حکمت کی وجہ سے، یا بہ حیثیت علت اولیٰ ہونے کے نہیں ثابت کرتے تھے، بلکہ اس حیثیت سے کہ خدا واجب الوجود ہے، اور تمام اشیا، اسی کے وجود سے موجود ہوتی ہیں۔ یہ لوگ سب سے پہلے اسی کے ثابت
کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ فارابی اس فرقے کا سرگروہ تھا چنانچہ یہ سب اسی کی طرف ١٦
رجوع کرتے اور اسی پر اعتماد رکھتے تھے (ملاحظہ ہو تاریخ ادب عربی، از نکلسن)۔

دوسرا فرقہ فلاسفۂ طبیعیہ کا تھا اس کا ظہور بصرے اور طہران میں ہوا۔ اس کے مباحث مادی، محسوس، طبیعی ظواہر تک محدود تھے، مثلاً تخطیط بلدان اور قبائل کے حالات اس کے بعد انھوں نے بحث میں ترقی کی، لیکن ان کی نظر اس اثر تک نہ پہنچی جو اشیاء عالم محسوسات میں پیدا کرتے ہیں۔ اس کے بعد اُن کے موضوع بحث نفس۔ روح، اور قوتِ الٰہیہ ٹھیرے، اور اس قوت کو انھوں نے علتِ اولیٰ، یا خُالق حکیم کے نام سے موسوم کیا جس کی حکمت تمام مخلوقات میں نمایاں ہے۔" ابو بکر محمد بن زکریا رازی اس فرقے کا سرگروہ تھا جس کے حالات ابن اصیبعہ (صفحہ ٣٠٩ جلد اول) میں گزر چکے ہیں۔ وہ ایک طبیب حاذق اور طبیعی فلسفی تھا۔

تشریح بالا کے بعد ان دونوں فرقوں کا درمیانی فرق واضح ہو جاتا ہے۔ فرقۂ ثانیہ جس کا پیشوا ابو بکر رازی ہے، ایسے امور سے بحث کرتا ہے جن کا ادراک حواس کے ذریعے ہو سکتا ہے اور انھی کی صفات قوت اثر کے مشاہدے پر اکتفا کرتا ہے۔

پہلا فرقہ جس کا سرگروہ فارابی ہے، متکلمین کا ہے جو تمام اشیا کا تعین ان کے وجود سے کرتا ہے، اور سب سے پہلے اس وجود کے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اس لحاظ سے فارابی اپنے زمانے کے ایک بڑے فلسفیانہ گروہ کا پیشوا ہے۔

فلسفۂ ارسطو پر فارابی کا اضافہ

ابو النصر سے کسی نے پوچھا کہ تمھاری علمیت زیادہ ہے یا ارسطو کی؟ جواب دیا: "اگر میں اس کے زمانے میں ہوتا تو اس کے ممتاز شاگردوں میں میرا اشمار ہوتا۔" اور کہا کہ "میں نے ارسطو کی کتاب سماع" کو چالیس مرتبہ پڑھا ہے اور ابھی اس کو پڑھنے کی ضرورت محسوس کر رہا ہوں۔" (القفطی) فارابی کی ایک نمایاں فضیلت یہ ہے کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کی حفاظت کی اور ترجمہ اور شرح کرنے سے قبل ان کا تعین کیا اور انھیں دوسری کتابوں سے مخلوط ہو جانے سے بچایا۔ ایک اور فضیلت یہ ہے کہ اس کے جتنے بھی تلامذہ، ہمدرس، اور احباب تھے وہ تمام ارسطو کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کر رہے تھے، فارابی ہی وہ شخص ہے جس کی متاخرین نے اتباع کی اور اسی کے نقش قدم پر چلے، اور جتنی بھی یورپ کی قدیم و جدید زبانوں سے عربی میں ترجمہ شدہ کتابیں ہم کو دستیاب ہوئی ہیں اسی انداز کی ہیں جس کو فارابی نے اختیار کیا تھا۔ اور ان کی ترتیب یہ ہے:۔

(١) منطق کی آٹھ کتابیں قاطیغوریاس (معقولات) ہر منطقی (فن تفسیر) تحلیل اول ١٧
(قیاس) تحلیل ثانی (برہان) توبیقا (جدل) سفسطہ۔ بلاغت۔ شعر۔ یہی وہ کتابیں ہیں جن پر فارفوریوس نے (جو اسکندریہ کا ایک حکیم اور پوتینین کا شاگرد تھا) مقدمہ ایساغو، لکھا تھا۔

(٢) اس کے بعد طبیعیات کی آٹھ کتابیں، یعنی طبیعیات۔ کتاب السماء والعالم۔ التولید والفساد۔ علم الجو۔ علم النفس۔ الحس والمحسوس۔ کتاب النبات۔ الحیوان۔ اس کے بعد تین کتابیں:۔ ماوراء الطبیعیات۔ اخلاقیات۔ سیاسیات کی ہیں، جن میں سے اخلاق کی کتاب کو استاد احمد لطفی مدیر جامعہ مصریہ نے فرانسیسی سے عربی میں ترجمہ کیا ہے۔

یہی وہ ترتیب ہے جس کو فارابی نے کافی غور و خوض کے بعد پیش کیا تھا اور

جس پر فارابی کے عہد سے ہمارے زمانے تک تمام حکما کاربند رہے ہیں۔

بہرحال ان خصوصیات کے لحاظ سے فارابی کی فضیلت میں کوئی شبہ نہیں ہوسکتا کوئی تعجب نہیں کہ اسی وجہ سے اس کا نام "معلم ثانی" رکھا گیا، اور ہم اس کو ارسطاطالیس عرب کہتے ہیں۔

منطق میں فارابی کا مرتبہ

قاضی صاعد نے اپنی کتاب "التعریف بطبقات الامم" میں لکھا ہے کہ فارابی فن منطق میں تمام فلاسفہ سے بازی لے گیا۔ اس نے سب سے زیادہ مسائل کی تحقیق کی، مشکل مقامات کی تشریح کی اور مبہم چیزوں کو واضح کیا بہرحال منطق کو اس نے سہل الحصول بنادیا۔ اس کے ساتھ ساتھ منطق کے جملہ محتاج الیہ امور کو ایسی کتابوں میں جو صحیح عبارت اور لطیف اشاروں پر مشتمل ہیں، جمع کردیا، اور صنعت تحلیل اور طرق تعلیم پر بھی تنبیہ کی جن سے کندی نے غفلت برتی تھی۔ علاوہ اس کے ان کتابوں میں اس نے منطق کے مواد خمس سے بھی بحث کی ہے اور ان سے منتفع ہونے کے اصول واضح کیے ہیں، استعمال کے طریقے بتلائے ہیں، اور اس امر کی بھی توضیح کی ہے کہ ہر مادے میں قیاس کی صورت کس طرح شناخت کی جاسکتی ہے۔ اس طرح فارابی کی کتابیں اس فن پر کافی و وافی ہیں۔"

منطق میں فارابی کی فضیلت کا دارومدار اس کے طریق بحث پر ہے، کیونکہ اس نے صرف طریقۂ فکر کی تحلیل پر اکتفا نہیں کیا بلکہ نحو سے بھی اس کے تعلق کو واضح کیا، اور نظریۂ علم
۱۸ کے متعلق بحث کی۔ نیز اس امر کی بھی اس نے توضیح کی کہ فن نحو عربی زبان کو منضبط کرنے سے قاصر ہے، بخلاف اس کے منطق تمام زبانوں کو منضبط کرتی ہے اور ان کو غلطیوں سے محفوظ رکھتی ہے۔

منطق پر اس نے اس طرح تدریجی طور پر بحث کی ہے:۔ لفظ۔ جملۂ مرکب۔ خطاب مسہب۔ یہی وہ طریقہ ہے جس کو اس نے اختیار کیا، اور جس کو یہاں اختصار کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔

فارابی نے منطق کی دو قسمیں کی ہیں:۔ تصور[1]۔ تصدیق[2]۔ تصور میں تمام افکار اور تعریفات داخل کیے ہیں، اور تصدیق میں استدلال، اور رائے۔ تصور پر صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہوتا۔ افکار کے دائرے میں نہایت بسیط اشکال نفسانیہ اور ایسی صورتیں بھی داخل ہیں جو بچوں کے ذہن پر نقش ہوتی ہیں، جیسے ضروری۔ واقع۔ ممکن، کیونکہ یہ ایسے امور ہیں جن کی جانب انسان کی عقل فوراً متوجہ ہوتی ہے، لیکن بداہت کی وجہ سے ان کی تشریح نہیں کی جاسکتی۔ صور، اور افکار کی تطبیق کے بعد آرا پیدا ہوتی ہیں، جن میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے، اور رائے کی صحت معلوم کرنے کے لئے استدلال، تصدیق، اور فروض مدرکہ کی ضرورت ہوتی ہے جو بدیہی طور پر واضح ہوتے ہیں، اور ریاضی کی بدیہیات اور مابعد الطبیعیات اور اخلاق کے بعض اولیات کے مانند کسی خارجی ثبوت کے محتاج نہیں ہوتے۔ نظریۂ تصدیق کا خلاصہ اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں شئے معلوم کے ذریعے انسان کا ذہن شئے مجہول، یا شئے مشکوک کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

فارابی کی ان کتابوں کی تفصیل جو عربی زبان میں اس وقت تک موجود ہیں

(۱) "التوفیق بین رائی الحکیمین افلاطون وارسطو" (مصر میں اور کتابوں کے ساتھ طبع ہوئی ہے)

(۲) "فیما ینبغی الاطلاع علیہ قبل قراۃ ارسطو" (مطبوع)

(۳) "فصوص المسایل" (مطبوع)

(۴) "رسالۃ فی المنطق القول فی شرائط الیقین" (یورپ میں لکھا گیا ہے)

(۵) "رسالۃ فی القیاس، فصول یحتاج الیہا فی صناعۃ المنطق" (قلمی)

(۶) "رسالۃ فی ماہیت الروح" (قلمی)

ابن ابی اصیبعہ کی کتاب میں بھی اس موخرالذکر رسالے کا تذکرہ ہے۔ اس میں
19 فارابی نے روح کے وجود کو ثابت کیا ہے، یہ کہ روح ایک جوہر بسیط ہے اور مادے کی مدد کے بغیر فہم و ادراک پر قادر ہے اور اس کے مختلف مظاہر اور متعدد وظائف ہیں۔

ان چند رسائل کے علاوہ اس کی جو تالیفات اس وقت تک باقی ہیں ان میں سے تقریباً بارہ کتابیں منطق پر ہیں جو یورپ کے مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں اور بعض کا لاطینی اور عبرانی زبانوں میں بھی ترجمہ ہوا ہے جن میں سے اکثر اسکوریال میں طبع ہوئی ہیں، اور بعض لاطینی ترجموں کی طباعت بندقیہ وغیرہ میں ہوئی ہے، اور آٹھ کتابیں سیاسیات اور ادب پر بھی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں:-

(۱) "مبادی آراء اہل مدینۃ الفاضلہ" (مطبوعہ لندن ۱۸۹۵ء)

(۲) "احصاء العلوم" (اسکوریال میں لکھی گئی ہے، اس کا ایک ترجمہ لاطینی زبان میں ہے اور دوسرا عبرانی زبان میں ہے)

(۳) السیاسۃ المدینۃ (بیروت ۱۹۰۲ء)

(۴) نو کتابیں ریاضیات۔ کیمیا، اور موسیقی پر ہیں جو عبرانی اور لاطینی ترجموں کے ساتھ یورپ اور آستانہ کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

(۵) ان کے علاوہ اور نو تالیفات مختلف مقامات میں پائی جاتی ہیں۔

فارابی کی تالیفات کی نوعیت کے لحاظ سے ترتیب

فارابی کی تالیفات کی ترتیب ان کی سنہ تدوین کے لحاظ سے نہیں ہو سکتی، البتہ یہ ان کے موضوع کے اعتبار سے ممکن ہے فارابی کے علم کلام اور فلسفہ طبیعیہ کے مبادی پر کتابیں اس کے اوائل عمر میں لکھی گئیں، اور ان سب کا محرک اس کا وہ طبعی میلان تھا

جو وہ عوام الناس میں حکمت کی ترویج کے متعلق رکھتا تھا، لیکن اس کے شاہکار تو وہ ہیں جو ارسطو کے فلسفے کی تعریف، تشریح اور تفسیر کے لئے مخصوص ہیں۔ اسی بناء پر اس کو "معلم ثانی" کا لقب دیا گیا ہے جس میں اس امر کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ ارسطو کے بعد جس کا لقب "معلم اول" تھا، تمام حکماء میں افضل ہے۔ لیکن جو لوگ اس کی تالیفات سے واقف ہیں کہتے ہیں کہ فارابی نے ارسطو کے نظریات سے اختلاف نہیں کیا، ان میں سے جو کچھ بھی ہمیں دستیاب ہوا ہے نادرالوقوع ہے۔ اس کی تمام تالیفات کی صراحت قفطی (صفحہ ۱۸۲) اور ابن ابی اصیبعہ کی طبقات الاطباء (جلد ۲ صفحہ ۱۳۸) میں کی گئی ہے۔ اس طرح ہم نے اس کی ستر شرحوں ساٹھ کتابوں اور پندرہ رسالوں کا پتا لگایا ہے۔ الحاج خلیفہ نے "کشف الظنون" میں لکھا ہے کہ اس کی نادر کتابیں تو وہ ہیں جن کا ابن سینا کی کتابوں میں اکثر تذکرہ کیا گیا ہے۔

فارابی سے جو کتابیں منسوب ہیں ان میں سے ایک "احصاء العلوم" بھی ہے۔ 20
اس کتاب کو عرب کاتبین نے بہت مفید قرار دیا ہے، اس کا مطالعہ ہر طالب علم کے لئے ناگزیر ہے۔ ابن صاعد نے اس کے متعلق بیان کیا ہے کہ "یہ احصائے علوم اور ان کے اغراض کی تعریف میں ایک بلند پایہ کتاب ہے۔ کسی نے اس سے قبل اس قسم کی کتاب نہیں لکھی، اور نہ کسی نے یہ راستہ اختیار کیا۔ کوئی طالب علم اس کی راہ نمائی سے مستغنی نہیں ہو سکتا، اور نہ اس پر غور و خوض کیے بغیر رہ سکتا ہے۔"

فارابی کی مختلف علوم پر ایک کتاب ہے جو اسپین میں میڈرڈ کے کتب خانہ اسکوریال میں موجود ہے۔ اس کا نام اس نے "کماپری" رکھا تھا، لیکن حقیقت میں اس وصف میں مبالغہ پایا جاتا ہے، کیونکہ جو کچھ اس کتاب میں موجود ہے وہ ان تمام امور پر منطبق نہیں ہوتا جو ہمارے زمانے میں "دائرۃ المعارف" میں، یا "المعلمہ" (مرتبہ احمد تیمور پاشا) میں ملتے ہیں۔

علامہ منک، کا خیال ہے کہ جس رسالے کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا ہے اور جو "تلخیص سائر العلوم" کے نام سے فارابی سے منسوب ہے، وہ "احصاء علوم" ہی کا ایک ملخص ترجمہ ہے۔ اس کا ایک نسخہ اٹلی میں پارم کے کتب خانہ "دی قاروس" میں موجود ہے اور ایک مکمل نسخہ لاطینی مخطوطات میں پیرس کے کتب خانہ "وطنیہ" میں بھی ملتا ہے

(نمبر ۴۹ مجموعہ ۳ ہ اب الملحق لاطینی)۔
یہ رسالہ پانچ ابواب پر منقسم ہے، پہلے میں علوم لغت، دوسرے میں علم منطق،
تیسرے میں ریاضیات، چوتھے میں طبیعیات، اور پانچویں میں، فنونِ مدنیہ سے بحث
کی گئی ہے، اور فارابی نے ان مختلف علوم کا بھی ذکر کیا ہے جن پر یہ ابواب مشتمل ہیں۔
اس کے ساتھ ہر فن کی واضح طور پر مختصر الفاظ میں تعریف بھی کی ہے۔ اس کی ایک اور کتاب
"اغراض فلسفہ افلاطون و فلسفہ ارسطو و تحلیل بعض ما کتبہ ہذان الحکیمان" ہے۔ ہم کو اس کتاب
کے متعلق، یا خود فارابی کے متعلق جو کچھ بھی معلومات حاصل ہیں، ان کے لئے قفطی اور ابن ابی اصیبعہ
کی تصریحات کے علاوہ کوئی اور ماخذ نہیں۔ جو کچھ انھوں نے لکھا ہے اس سے ظاہر
ہے کہ یہ کتاب تین حصوں پر منقسم ہے۔ پہلا حصہ مقدمہ ہے جس میں علوم فلسفہ کے فروعات
کی تشریح کی گئی ہے اور دوسرے کا طبعی تعلق اور ان کی ضروری ترتیب بتلائی گئی ہے
تاکہ ان کی کافی طور پر توضیح ہو سکے۔ دوسرے حصے میں افلاطون کے فلسفے سے بحث کی ہے
اور اس کی کتابوں کی صراحت کی ہے۔ تیسرا حصہ تفصیلی طور پر فلسفہ ارسطو پر مشتمل ہے،
اس کے ساتھ اس کی ہر کتاب کی تلخیص کی گئی ہے، اور اس کی تدوین کا مقصد بھی واضح
کیا گیا ہے۔ علمائے عرب کا خیال ہے کہ "قیاس" پر ارسطو کی کتابوں کے معنے اس کتاب کے ۲۱
بغیر سمجھنا ممکن نہیں۔ ابن ابی اصیبعہ نے اس کتاب کے متعلق لکھا ہے کہ "فارابی نے
افلاطون، اور ارسطو کے فلسفے کے اغراض پر ایک کتاب لکھی ہے جس سے اس کے
فلسفے کا تبحر اور فنون حکمت کی تحقیق کا پتا چلتا ہے۔ اس سے استدلال کے طریقے کی
دریافت اور مطلوب کے پہچاننے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اس میں اس نے تمام علوم کے
اسرار اور ان کے فوائد کو تفصیلی طور پر واضح کیا ہے۔ یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح تدریجی طور پر
بعض علوم بعض سے مستنبط ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اس نے افلاطون کے فلسفے سے بحث کی ہے۔
سب سے پہلے بتلایا ہے کہ افلاطون کا اپنے فلسفے سے کیا مقصد تھا اس کے ساتھ
افلاطون کی فلسفیانہ تصنیفات کے نام گنائے ہیں۔ بعد ازاں ارسطو کے فلسفے پر روشنی
ڈالی ہے۔ اس پر ایک طویل مقدمہ لکھا ہے جس میں اس کے فلسفے کی تشریح کی ہے،
اور اس کی منطق اور طبیعیات پر جو کتابیں ہیں ان میں سے ہر ایک کے اغراض سے بھی
بحث کی ہے۔ اس نسخے میں، جو ہمیں دستیاب ہوا ہے، علم الٰہی کی بدایت پر بحث کا

اختتام ہوا ہے، اور علم طبیعی کے ذریعے اس پر استدلال کیا گیا ہے۔ فلسفے کے
طالب علم کو اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں مل سکتی۔ کیونکہ ہمیں اس کے ذریعے ان تمام علوم کے
مشترک معانی سے واقفیت ہونے کے ساتھ ساتھ ان معنی سے بھی واقفیت ہو جاتی ہے۔
جو ہر علم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ قاطیغوریاس (Categorias) کے معنی اور
تمام علوم کے اصول موضوعہ کے سمجھنے کے لئے اس کی مدد ناگزیر ہے۔"
فارابی کی ایک اور کتاب "آداب" پر ہے جس کا نام اس نے "سیرۃ فاضلہ"
رکھا ہے۔ ایک کتاب "سیاست" پر ہے، اس کا نام "سیاست مدنیہ" ہے۔ مورخین عرب
ان کے متعلق کہتے ہیں کہ فارابی نے ان دونوں میں ماوراء الطبیعۃ کے متعلق جیسا کہ
ارسطو نے تعلیم دی تھی نہایت مفید خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اور "ستہ ارکان مجردہ"
کا بھی تذکرہ کیا ہے، اور یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح ترتیب کے ساتھ مادۂ کثیفہ ان
ارکان سے ظہور پذیر ہوتا ہے، نیز اس علم کی تحصیل کے طریقے کو بھی واضح کیا ہے۔
قفطی نے ان کے متعلق لکھا ہے:۔
"فارابی نے علم الٰہی اور علم مدنی پر دو کتابیں لکھی ہیں جو اپنی آپ نظیر ہیں
ان میں سے ایک "سیاست مدنیہ" کے نام سے مشہور ہے، اور دوسری کا نام "سیرۃ فاضلہ" ہے
ان دونوں میں فارابی نے کمال وضاحت کے ساتھ ارسطو کے مذہب کے مطابق جو اس نے
"ستہ مبادی روحانیہ" میں اختیار کیا ہے، علم الٰہی کی تشریح کی ہے، اور یہ بھی واضح کیا ہے کہ
ان مبادی روحانیہ سے کس طرح جواہر جسمانیہ اس تنظیم اور حکمت کے ساتھ جیسا کہ وہ واقعی
پائے جاتے ہیں مستنبط ہو سکتے ہیں۔ اس کے بعد انسان کے مراتب اور اس کے قوائے نفسی
سے بحث کی ہے، اور وحی و فلسفے کے فرق کو واضح کیا ہے، اعلیٰ اور ادنیٰ تمدن کے
اقسام بیان کیے ہیں، یہ بھی بتلایا ہے کہ تمدن کس حد تک سیرۃ ملکیہ اور نوامیس نبویہ کا
محتاج ہے۔ اس کے بعد اس نے ان مختلف عناصر سے بحث کی ہے، جن سے انسانی طبیعت ۲۲
اور نفس کے خواص کی تکوین ہوتی ہے، اور وحی و حکمت کے فرق کو واضح کیا ہے منظم اور غیر منظم
جماعت کی تشریح کی ہے، اور یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح تمدن کے لیے سیاسی حکومت اور
دینی شریعت ناگزیر ہے۔"
یہ ابن ابی اصیبعہ، اور قفطی کے ان تمام خیالات کا ملخص ہے جو انھوں نے

عیونِ الانباء' اور اخبار حکماء میں پیش کیے ہیں۔ اس وقت یہ امر محتاجِ توضیح نہیں کہ ان دونوں مورخین کی مراد کتاب "سیاست مدنیہ" سے "مدنیۂ فاضلہ" ہے۔ اور فارابی نے بعض تالیفات میں اپنی عادت کے موافق اس کے دو نام رکھے ہیں کیونکہ اس نے کتاب سیاست کا نام "کتاب موجودات" بھی رکھا ہے۔

"مبادی موجودات ستہ" یا "ستۂ ارکان مجردہ" یا "مبادی ستۂ روحانیہ" حسب ذیل ہیں:—

(۱) مبدء الٰہی یا سبب اول، فرد ہے یعنی واحد ہے، اس میں تعدد نہیں۔

(۲) اسباب ثانویہ، یا عقلِ اجرامِ سماویہ۔

(۳) عقلِ فعّال

(۴) نفس

(۵) صورت

(۶) مادۂ معنویہ

مبدءِ اول مفرد، احدیتِ مطلقہ ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے متعدد ہیں۔ پہلے تین مبادی اجرام نہیں ہیں، نہ ان کو اجرام سے براہ راست کوئی تعلق ہے۔ آخری تین مبادی بذاتہا اجرام تو نہیں ہیں، البتہ ان سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور اجرام کی چند قسمیں ہیں:۔ اجرام دوائرِ فلکیہ۔ حیوان عاقل حیوان غیر عاقل نباتات۔ معدنیات اور عناصر اربعہ۔ ان تمام انواع کے مجموعے سے وجود کی تکوین ہوتی ہے۔ فارابی نے ان تمام تصریحات کے بعد ان امور پر روشنی ڈالی ہے جو ان "مبادی ستہ" سے مستنبط ہوتے ہیں۔ پھر انسان کے متعلق بحث شروع کی، اور تمام انسانی جماعتوں کے نظام کی تحقیق کی، نیز یہ بتلایا کہ اس کمال سے قرب اور بعد کا لحاظ کرتے ہوئے جو ہر موجود کا منتہائے مقصد ہے، وجود انسانی کی غایت سے اس نظام کو کیا نسبت ہے، اور کہا کہ وہی افراد کمال کے اعلیٰ مرتبے پر فایز ہو سکتے ہیں جو نہایت ذکی اور عقل فعّال سے متاثر ہونے کی قدرت رکھتے ہیں۔

کمال کا انتہائی درجہ

۲۳ یہ امر لازمی ہے کہ عقل فعّال انسان کو درایت اولیہ عطا کرے جس سے واقف ہونے

اور ہدایت پانے کی استعداد میں افراد انسانیہ بلحاظ اپنے طبعی اور بدنی خواص کے مختلف ہوتے ہیں۔ وہ افراد جنھوں نے اس میدان میں پہلا قدم رکھا ہے اور بقدر ضرورت علم حاصل کیا ہے، وہ اس امر پر قادر ہوتے ہیں کہ اپنی ذاتی کوشش اور عقل فعّال کی تاثیر سے کمال کے انتہائی مرتبے تک پہنچ جائیں، لیکن انھیں چاہیے کہ انتہائی درجے کو اچھی طرح سمجھ لیں اور اس کو اپنا منتہائے مقصد قرار دیں، اور ان میں سے خواہ ذکی ہوں، یا چست، ہر ایک اس امر سے واقف ہو جائے۔ جب ان کے اعمال ان کے مقصد کے مطابق ہونے لگتے ہیں تو اس وقت وہ "عقل بالملکہ" کے درجے پر فایز ہوتے ہیں۔ اس کے بعد "عقلِ مستفاد" کا درجہ ہے۔ اس مرتبے پر پہنچنے کے بعد عقلِ فعّال سے اتصال ہو جاتا ہے، اور الہام، اور فیوضاتِ الٰہی کے حاصل کرنے کی کامل استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ جب انسان اس مرتبے پر فایز ہو جاتا ہے تو اس کے لئے یہ کہنا بجا ہوگا کہ وہ "وحی الٰہی" کے درجے کو پہنچ گیا ہے اور انبیا کا ہمسر ہے لیکن اس مرتبے تک اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب کہ اس کے اور عقل فعّال کے درمیان سے تمام حجابات دور ہو جائیں۔ یہی وہ حالتِ مخصوصہ ہے جس میں فارابی نے وحی کا اعتراف کیا ہے، لیکن جیسا کہ ظاہر ہے، اس مقام پر اس نے متکلمین کے خیالات سے اختلاف کیا ہے۔

خلودِ نفس، یا وحدتِ نفوس

اس کے بعد فارابی واضح طور پر بتلاتا ہے کہ وہ سعادت جس سے شہری متمتع ہوتے ہیں مقدار اور نوعیت میں اس درجۂ کمال کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے جس کو انسان نے اس حیات اجتماعی میں رہ کر حاصل کیا ہے، جس سے اس کی سعادت متعلق ہوتی ہے، اور جس کا حصول اس کے لئے ناگزیر ہے۔ جب لوگ مادے اور جسمانی علایق سے علیحدہ ہو جاتے ہیں تو ان کو عوارض سے بھی نجات ملتی ہے جو طبعی طور پر اجسام پر عارض ہوتے رہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان پر نہ حرکت کا اطلاق ہو سکتا ہے، نہ سکون کا، بلکہ وہی احکام صادق آتے ہیں جو ایسی ہستی کے متعلق صادق آ سکتے ہیں جس نے عالم غیب سے

قدم باہر ہی نہیں رکھا۔ جن صفات سے اجسام متصف ہوتے ہیں وہ ان نفوسِ مفارقہ کے لیے (جن کی تعیین و تحدید کسی قطعی قول کے ذریعے ممکن نہیں) جائز نہیں، کیونکہ انسانی ذہن ایسے موجودات کا احاطہ نہیں کرسکتا جو نہ اجسام ہیں اور نہ اجسام سے ان کو کسی قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ جب ان کے اجسام معدوم ہوجاتے ہیں اور ان کے نفوس نجات حاصل کرکے مرتبۂ سعادت پر فایز ہوجاتے ہیں تو اس وقت دوسرے لوگ ان کے جانشین ٢٤ بن جاتے ہیں، اور ان کے نقشِ قدم پر چلنے لگتے ہیں، اور ان کی زندگی کے حالات کو اپنا نصب العین بنالیتے ہیں۔ اس طرح خود ان کے نفوس بھی نجات حاصل کرلیتے ہیں؛ اور جیسا کہ ان کے اسلاف پر گذرا ان کے اجسام بھی معدوم ہوجاتے ہیں۔ اس طرح یہ نفوس متشابہ ترقی کرتے جاتے ہیں، اور ان میں سے بعض کا بعض سے اختلاط ہوجاتا ہے۔ اور جوں جوں جسمانی علایق سے آزاد شدہ نفوس کی تعداد میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، اور وہ باہم ایک دوسرے سے ملتے جاتے ہیں، ان کی سعادت کی تکمیل ہوتی جاتی ہے، اور جیسے جیسے نفوس سابقہ سے ان کے بنی نوع کا الحاق ہوتا ہے ان کی مسرت میں زیادتی ہوتی جاتی ہے، کیونکہ جب کبھی نفس اپنی ذات اور جوہر کے متعلق غور کرتا ہے تو اس کے مماثل دوسری ذوات اور جواہر کا بھی علم حاصل ہوتا ہے، اور نفوس قدیمہ کی اس وحدتِ نفسی کے ساتھ جوں جوں جدید نفوس کا اتصال ہوتا جاتا ہے مرورِ ایام سے جواہر کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے جس سے ان نفوس متحدہ کی سعادت غیر متناہی حد تک ترقی کرتی جاتی ہے، اور یہ اسی قسم کی سعادت ہے جو اقوام ایک کے بعد ایک حاصل کرتی جاتی ہیں۔ یہی وہ ابدی راحت ہے جو عقل فعّال کا مقصود بالذات ہے (یہاں تک فارابی کی کتاب "مدینۂ فاضلہ" کے خیالات کا ملخص تھا) اس تلخیص کے ملاحظے سے (جس کا سمجھنا بعض افراد کے لئے دشوار ہے) ایک مبصر اس نتیجے تک پہنچ سکتا ہے کہ فارابی خلودِ نفوس کا اسی صورت میں قائل ہے جب کہ یہ نفوس اپنی دنیوی زندگی میں عقل مستفاد کے مرتبے پر فایز ہوگئے ہوں، اور اس کے قول کے وہی معنی لیے جائیں گے جو وحدتِ نفوس کے قائلین کی رائے کے مطابق ہوں۔ فارابی کا یہ خیال بعد میں ابن باجہ اور ابن رشد کے خیالات کا مبداء قرار پایا۔

کتاب مدینۂ فاضلہ، کو مطبع نیل میں شیخ مصطفےٰ قبانی دمشقی نے (جنھوں نے

قضارفِ سوڈان میں وفات پائی) ۱۹۱۴ء میں طبع کیا۔

وحدت نفوس کے متعلق ابن طفیل کی رائے

ابن طفیل، جو عرب کے فلاسفۂ اشراقیین میں سے ہے، فارابی کے ماوراء طبیعیات والی تالیفات کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ اس کا بیان ہے کہ فارابی کی اہم تالیفات منطق پر ہیں اور حکمت صحیحہ پر اس کی جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں وہ سرتاپا شکوک اور تناقض سے مملو ہیں۔ اس کے بعد ابن طفیل نے فارابی کے ان شکوک کی جانب اشارہ کیا ہے جو وہ خلودِ نفس کے متعلق رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فارابی نے اپنی کتاب "ملۃ فاضلہ" میں بیان کیا ہے کہ ارواحِ خبیثہ موت کے بعد ابدی عذاب میں مبتلا رہتی ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی اپنی کتاب "سیارت" میں لکھا ہے کہ ارواحِ خبیثہ معدوم ہوجاتی ہیں اور صرف کامل نفوس ابدی زندگی پاتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ کتاب "ملۃ فاضلہ" بعینہ کتاب "سیرۃ فاضلہ" ہے اور اس میں فارابی نے بیان کیا ہے کہ دہریے، منافقین اور ایسے اشرار کی ارواح (جو خیر برتر کے معنی جانتی ہیں لیکن اس تک پہنچنے کا قصد نہیں کرتیں) ایسے ناقص امور میں گھری رہتی ہیں جو انھیں درجۂ کمال تک پہنچنے سے مانع ہوتی ہیں، نہ وہ اپنی تکمیل کرسکتی ہیں نہ معدوم ہوجاتی ہیں، بلکہ معلق رہ جاتی ہیں) ان دونوں آفتوں میں ہمیشہ سرگرداں رہتی ہیں۔ لیکن نفوس جاہلہ جن کو دنیوی زندگی میں خیر برتر کا علم ہی ٢٥ نہیں ہوا وہ عدم مطلق کی جانب لوٹ جاتے ہیں (اس کو اسحٰق بن لطیف اور ابن فلکیرہ نے نقل کیا ہے۔)

ابن طفیل کہتا ہے کہ فارابی نے اپنی کتاب "اخلاق ارسطو" کی شرح میں لکھا ہے کہ انسان کی ترقی کی معراج اسی دنیا میں ہے، اور خیر برتر بھی اسی زندگی میں ہے، اور دوسری زندگی میں اس کا وجود محض توہمات اور خرافات پر مبنی ہے!

ابن رشد نے اپنی کتاب کے آخری حصے میں، جہاں عقلِ مادی اور عقلِ فعال کے تعلق سے بحث کی ہے، اس آخری فقرے کی جانب اشارہ کیا ہے اور اس امر کی بھی تصریح کی ہے کہ انسان کے لئے علومِ عقلیہ میں غور و فکر کرنے سے جو کمال حاصل ہوتا ہے اس سے کوئی کمال اعلیٰ نہیں۔ یہ ہے اس مسئلے کے متعلق ابن رشد کے قول کی تشریح۔ کیونکہ ابن رشد عقولِ مفارقہ کے ساتھ ہماری عقول کے اتحاد کے امکان پر فلاسفہ کے ایک گروہ کے اعتراضات پیش کرتے ہوئے کہتا ہے: — "یہی وہ اعتراضات ہیں جنھوں نے فارابی کو ارسطو کے اخلاق کی شرح میں اس قول پر مجبور کیا کہ انسان کسی ایسے درجے تک نہیں پہنچ سکتا جو اس مرتبے سے بلند تر ہو جو اس کو علومِ عقلیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس استحالے کو بیان کرنے کے بعد اس نے فارابی کے اس قول کا بھی اضافہ کیا ہے کہ انسان کا علائقِ مادی سے مجرد ہو کر جوہر فرد کی حالت میں منقلب ہو جانا محض ایک توہم ہے۔ کیونکہ جو پیدا ہوتا ہے اور مرتا ہے صفتِ خلود سے متصف نہیں ہو سکتا۔ یہ ابن رشد کے بیان کا آخری جملہ ہے (ابن رشد، از رینان)۔

فارابی کو اس قسم کے اقوال سے بہت نقصان پہنچا۔ اس کے معاصرین اور زمانۂ مابعد کے بعض تشدد پسند افراد نے اس کی تکفیر کی، اور اس پر عقیدۂ تناسخ کا اتہام لگایا حالانکہ یہ تہمت محض بے بنیاد ہے اس کا سبب وہ غلط فہمی ہے جو اس کی کتاب "مدینۂ فاضلہ" (مطبوعۂ مصر) کے اس قول سے پیدا ہوئی ہے: — "جب ایک جماعت گزر جاتی ہے اور ان کے اجسام فنا ہو جاتے ہیں اور ان کی ارواح بدنی علائق سے نجات حاصل کر کے مرتبۂ سعادت پر فائز ہوتی ہیں تو ان کے بعد ان کے مرتبے میں دوسرے لوگ ان کے جانشین ہوتے ہیں جو ان کے قائم مقام ہوتے ہیں اور ان کے جیسے افعال کرتے ہیں" لیکن فارابی نے مجموعی حیثیت سے تناسخ کا قطعی انکار کیا ہے، اور اس کے لیے اس قسم کا قول مناسب بھی نہیں، کیونکہ یہ اس کے سلسلۂ افکار پر منطبق نہیں ہوتا، نہ اس کے استاد ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے۔ یہ تو محض افلاطونی بدعت ہے، جس کو اس یونانی حکیم نے قدیم مصریوں سے اخذ کیا، اور اکثر اپنی کتابوں میں اس کا ذکر کیا ہے۔

فارابی اور مسئلۂ خلود

اس امر میں کوئی شبہہ نہیں ہو سکتا کہ فارابی مذہبی تعلیم کے خلاف نفسِ منفرد کے خلود کا بالکلیہ انکار کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ نفسِ بشری عقلِ فعال، سے صرف موجودات کے صور کو قبول کرتا ہے، اور یہ صور عالمِ وجود میں آتے ہیں اور معدوم بھی ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ نفس میں اس امر کی قابلیت نہیں کہ معقولاتِ مجردۂ خالصہ کو حاصل کرے، ورنہ اجتماعِ نقیضین کی وجہ سے اس کی طرف تناقض کی نسبت ہوگی۔ یہ ابن رشد کی رائے ہے جس میں ابو نصر فارابی کے متعلق مختلف شکوک کا اظہار کیا گیا ہے۔ لیکن ہم کو اس امر کی تصریح لازمی ہے کہ بعینہ اسی قسم کے شکوک ابن رشد کے زمانے میں بھی پیدا ہوئے ہیں، اور اس کی جانب منسوب کیے گئے ہیں، اور انھی کی بنا پر قرطبہ میں اس پر کفر کا الزام لگایا گیا، قید کیا گیا، اور مختلف قسم کی اذیتیں دی گئیں۔

ہمارے پاس فارابی کی کتاب "مدینۂ فاضلہ" کے علاوہ ایک اور کتاب "الجمع بین رائی الحکیمین، افلاطون الالٰہی وارسطاطالیس" موجود ہے، جس کے مقدمے میں فارابی نے لکھا ہے کہ "جب میں نے دیکھا کہ ہمارے اکثر معاصرین میں حدوثِ عالم اور اس کے قدم کے متعلق بہت سارے اختلافات پیدا ہو گئے ہیں، اور ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ان دو جلیل القدر قدیم حکما کے درمیان مبدعِ اول کے اثبات اور اس سے اسباب کے وجود، نفس اور تعقل کے مسائل، اور افعالِ خیر و شر کی جزا و سزا، اور اکثر تمدنی، اخلاقی و منطقی متعلق امور میں بہت کچھ اختلاف ہے تو میں نے ارادہ کیا کہ ایک ایسا مقالہ مرتب کروں جس میں ان دونوں حکما، یعنی افلاطون اور ارسطو کی آرا میں تطبیق ہو جائے۔" اس کے بعد فارابی نے نوافلاطونیت کے طریقے کو لے کر ان دونوں حکیموں کی رائے میں تطبیق دینی شروع کی۔ لیکن اس میں نہ ارسطو کی الٰہیات کی تردید کی قوت ہے نہ اس کے لئے اسلامی عقیدے سے منحرف ہونا ہی ممکن ہے، لیکن اس رسالے پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اس میں فارابی کا

مقصد صرف دینی تھا، اس کو ان دونوں حکیموں کی رائے کے منطقی اصول پر تحقیق اور تنقید کرنی مقصود نہیں بلکہ وہ کائنات کی ایسی فلسفیانہ تشریح کرنا چاہتا ہے جو دین اسلام کے متناقض نہ ہو۔ اس لحاظ سے ان دونوں حکیموں کے درمیان جو فلسفیانہ اختلافات تھے، اس نے چشم پوشی کی، گو وہ ان سے بخوبی واقف تھا، اور اس امر کا دعویٰ کیا کہ ان دونوں حکیموں میں محض الفاظ اور طریقۂ فکر کے اعتبار سے اختلاف ہے، لیکن ان کی فلسفیانہ تعلیم بالکل ایک ہے، اور ان دونوں کے خیالات میں تطبیق دینا اور ان کی آراء سے مستفید ہونا ان میں تفاوت پیدا کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

لیکن اس رسالے سے فارابی کی غایت پوری نہیں ہوئی۔ اور ہمارے نزدیک اس کا وہی حشر ہوا جو رسالۂ "تہافۃ الفلاسفہ" کا ہوا، جس کو غزالی نے اسی قسم کی غرض کے لئے لکھا تھا اور پھر اپنی نادر کتاب "المضنون بہ علیٰ غیر اہلہ" میں اس کی تردید بھی کردی۔

اس کتاب کی اشاعت لاطینی زبان میں ۱۶۳۸ء میں پیرس میں ہوئی۔ اس میں عقول کی تقسیم اسی طرح کی گئی ہے جس طرح ارسطو نے کی تھی۔ نیز وحدت عقل، عقل اور معقول وحدت عقول فعال (جن میں سے ایک عقل الٰہی فعال دائمی بھی ہے) پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

فارابی نے اس کتاب میں عقل کے چھ معنی بیان کیے ہیں :۔

اول۔ وہ معنی جو عام طور پر جمہور میں مروّج ہیں جن کے لحاظ سے انسان کو عاقل کہتے ہیں۔

دوم۔ وہ معنی جو متکلمین اپنے اس قول میں مراد لیتے ہیں :۔

"یہ وہ چیز ہے جس کو عقل واجب قرار دیتی ہے، یا اس کی نفی کرتی ہے"۔

سوم۔ وہ معنی جو ارسطو نے لیے ہیں، جس سے صحیح اور غیر صحیح میں امتیاز ہوتا ہے اور جس کو وہ اپنی کتاب "البرہان" میں بیان کرتا ہے۔

چہارم۔ وہ معنی ہیں جس کو ارسطو نے اپنی کتاب "اخلاق" کے باب ششم میں بیان کیا ہے اور یہ وہ عقل ہے جس کے ذریعے خیر و شر میں امتیاز کیا جاتا ہے، اور جس میں انسان کی عمر کی زیادتی کے ساتھ ترقی ہوتی جاتی ہے۔

پنجم۔ وہ معنی ہیں جس کو ارسطو نے کتاب "النفس" میں بیان کیا ہے اور جس کی قسمیں عقل بالقوی، عقل بالفعل و عقل مستفاد و عقل فعال قرار دی ہیں۔

ششم۔ وہ عقل ہے جس کو ارسطو نے کتاب "النفس" کے مقالہ ششم میں بیان کیا ہے

جس کو عقل فعال کہتے ہیں۔

فارابی اور الہیات

فارابی کے خیال کے مطابق ہر موجود یا ضروری ہے یا ممکن ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسری چیز نہیں۔ چونکہ ہر ممکن کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کے وجود کا کوئی سبب ہو اور سلسلۂ اسباب غیر متناہی بھی نہیں ہو سکتا، اس لئے ایک ایسی ہستی کے وجود پر اعتقاد رکھنا لازمی ہے جو بغیر کسی سبب کے خود اپنی ذات سے موجود ہے، اور تمام اعلیٰ صفات سے متصف ہے، حقیقت ازلیہ سے مزین اور بغیر کسی تغیر و تبدل کے اپنی ذات سے ہر چیز کے لئے کافی ہے۔ وہ اپنی صفت کے لحاظ سے عقل مطلق، خیر خالص اور فکر تام ہے اور خیر و جمال سے اس کو رغبت ہے (القول فی واجب الوجود صفحہ ۶، اور اس کے بعد "المدینۃ الفاضلہ")۔ اس ہستی کے وجود پر کوئی دلیل پیش کرنی بھی ممکن نہیں کیونکہ وہی ہر چیز کی تصدیق اور برہان ہے اور تمام اشیا کی علت اولی ہے اسی میں حقیقت اور صدق کا اجتماع ہوتا ہے۔ وہ تمام کائنات میں واحد ہے، فرد ہے، اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں۔ یہ منفرد وجود اول جو وجود حقیقی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ اور اس وجود اول سے اس کی مثال اور صورت "الکل الثانی" کی تخلیق ہوئی، یعنی وہ روح جو مخلوق اول ہے اور خارجی جرم سماوی کو حرکت دیتی ہے، اس روح کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ارواح جریہ پیدا ہوئے جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت میں دوسروں سے ممتاز اور کامل ہیں۔ اور یہ اجرام سماویہ کے خالق ہیں۔ یہ اجرام سماویہ، افلاک علویہ کہلاتے ہیں، جن سے وجود کے دوسرے درجے کی تکوین ہوتی ہے۔ تیسرے درجے میں عقل فعال انسانیت میں پائی جاتی ہے جس کا نام "روح القدس" ہے، اسی کے ذریعے آسمان اور زمین میں ارتباط پیدا ہوتا ہے۔ چوتھے درجے میں انسانی نفس کا وجود ہوتا ہے، اور یہ دونوں، یعنے عقل اور نفس اپنی اصلی وحدت میں باقی نہیں رہتے بلکہ بنی نوع انسان کے تعدد کے ساتھ ان میں بھی تعدد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد ان سے شکل اور مادہ پیدا ہوتا ہے اور یہ

تخلیق کے پانچویں اور چھٹے درجے ہیں اور ان دونوں کے ساتھ ہی روحانی درجات کا اختتام ہو جاتا ہے۔

ان چھ درجوں میں پہلے تین بذاتہا ارواح ہیں، لیکن آخر کے تین یعنی نفس۔ شکل۔ مادہ، اگرچہ غیر جسمانی ہیں، تاہم ان کو جسم انسانی کے ساتھ ایک گونہ تعلق ہے۔

اور اس جرم کے، جس کی اصل روح کے خیال میں ہے، چھ درجے ہیں:

اجسام سماوی جسم انسان۔ اجسام حیوانات۔ اجسام نباتات۔ معدنیات۔ ابدان اولیہ

فارابی کی الٰہیات، ارسطو سے ماخوذ ہے جس کو منطقی انداز میں لکھا گیا ہے۔ مثلاً اس کے قول کو لو: "موجود اول، تمام موجودات کے وجود کا سبب اول ہے اور ہر قسم کے نقص سے منزہ ہے اس کا وجود تمام موجودات سے افضل اور قدیم ہے۔ اس لحاظ سے اس کا وجود اور جوہر کبھی معدوم نہیں ہو سکتا۔ عدم اور ضد صرف انھیں چیزوں میں پائے جاتے ہیں جو فلک قمر کے تحت ہیں۔" (ارسطو کی الٰہیات کا کندی نے عربی میں ترجمہ کیا تھا۔)

قوائے نفسیہ کی تقسیم

فارابی کے خیال کے مطابق نفس کی قوتیں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں قوت سفلی، قوت علیا کا مادہ ہے، اور قوتِ علیا، قوت سفلی کی صورت ان تمام قوتوں میں سب سے اعلیٰ تر فکر ہے، جو غیر مادی ہے، اور تمام سفلی صورہ کی صورت ہے۔ نفس تصور اور تمثیل کی قوت کے ذریعے موجودات محسوسہ سے فکر کی جانب ترقی کرتا ہے اور نفس کی قوتوں سے ہر قوت میں کوشش اور ارادہ پوشیدہ ہوتا ہے اور ہر نظریے کی ایک صورت ہوتی ہے جو عمل میں اس سے ممتاز ہوتی ہے۔

رغبت اور نفرت کا ان ادراکات سے جدا ہونا ممکن نہیں جو حواس کے عطا کردہ ہیں، اور جس طرح وہ حواس کے ذریعے سے نفس کے سامنے متمثل ہوتے ہیں، نفس ان کو قبول کرتا یا ترک کرتا ہے۔

اس کے بعد فکر، خیر اور شر پر حکم لگاتی ہے اور ارادے کو ایسے اسباب عطا کرتی ہے جو اس کی معاونت کرتے ہیں اور علوم و فنون کو مہیا کرتی ہے۔ ہر ادراک یا تمثیل، یا فکر کے لیے کوشش کا (جس کے ذریعے ہم ضروری نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں) ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح حرارت کے لئے آگ کا نفس جسمانی وجود کی تکمیل کرتا ہے، اور نفس کی تکمیل کرنے والی شئے عقل ہے، اور عقل انسان ہے۔

عقل بچے کی روح میں موجود ہے اور وہ حواس اور قوت تمثیل اور تصویر کے طریقے پر اشکال جزمیہ کا ادراک حاصل کرنے کے دوران ہی میں عقل فعال ہو جاتی ہے۔ علم اور تجربیات کی تحقیق انسان کا فعل نہیں ہے، بلکہ اس روح کے عمل کا نتیجہ ہے، جو انسان سے بالاتر ہے۔ پس انسان کے علم کا صدور عالم علوی سے ہوتا ہے اور یہ ایسا علم نہیں ہے جو عقلی جد و جہد سے حاصل ہو سکے، بلکہ خدائے تعالیٰ کی عطا ہے اور انسان کے فعل کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ (مذہب الافتطار)۔

فارابی اور فلسفۂ اخلاق

فارابی کی نظر میں اخلاق سلوک کی بنیاد ہے۔ وہ کبھی افلاطون کا ہمنوا ہو جاتا ہے اور کبھی ارسطو کا ہم خیال۔ نفس کی پاکیزگی کے اعتبار سے، جس کو اس نے تصوف کے ذریعے حاصل کیا ہے، وہ ان دونوں سے بدرجہا افضل ہے۔ وہ اہل مذہب کے اس قول کا مخالف ہے کہ اخلاق علوم شرعیہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اس نے مختلف مواقع پر ثابت کیا ہے کہ خیر و شر کے امتیاز کے لیے صرف عقل کافی ہے، وہ عقل جو انسان کو خدا کی طرف سے عطا کی گئی ہے، اسی کا کام ہے کہ ہم کو راہ راست بتلائے۔ خاص طور پر جب کہ علم سب سے بڑی فضیلت ہے۔ اس آخری قول میں فارابی اور افلاطون کے مذہب میں جس نے حکمت یا معرفت کو سرمایۂ فضیلت قرار دیا ہے تطبیق پائی جاتی ہے

اس کی مثال فارابی نے یہ دی ہے کہ جو شخص ارسطو کی مبادیات اور تالیفات سے واقف ہو لیکن ان اصول پر کاربند نہ ہو جو اس کی تعلیم پر منطبق ہوتے ہیں، وہ اس شخص سے افضل ہے جو ارسطو کے اصول ہی سے ناواقف ہو، اگرچہ اس کا

طرزِ عمل ان اقوال کے مطابق ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فاضل کے فعل سے اس کی حکمت یا معرفت افضل ہے، ورنہ معرفت اچھے اور برے فعل میں کوئی امتیاز نہیں کر سکے گی۔ پس وہ قوت ممیّزہ جو اس کے ساتھ قائم ہے اس کی فضیلت پر دال ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ نفس بالطبع مختلف خواہشات کا مرکز ہے اور اس کے ارادے اس کے تصور اور ادراک کے مطابق ہوتے ہیں۔ اس میں انسان کی حالت دوسرے دنیوی حیوانات کے مماثل ہے۔ لیکن عقل کے ذریعے سے انسان کو قوت ممیزہ حاصل ہوتی ہے اور اس کو حریت خیال عطا کی گئی ہے۔ پس وہ وہی کام کرتا ہے جس کا عقل حکم دے۔ اس قوت ممیزہ کی فضیلت کی بنا پر انسان سے اس کے افعال کی بازپرس ہوتی ہے۔

فارابی اور موسیقی

حکمت کی محبت کے ساتھ فارابی کو موسیقی کا بھی بہت شوق تھا۔ اس کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ سیف الدولہ اس کے موسیقی کے کمالات کا دلدادہ تھا۔ عربوں نے موسیقی کے نہایت اعلیٰ آلات بنائے اور توقیع کے قواعد مقرر کیے ہیں۔ ابن ابی اصیبعہ سے روایت ہے کہ فارابی نے ایک آلہ ایجاد کیا تھا کہ جب کبھی اس کو بجایا جاتا تو نفس میں ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی، سننے والا کبھی ہنستا اور کبھی روتا، کبھی طیش میں آتا، اور کبھی خفیف ہوتا۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ ہمارے زمانے کے "قانون" کے مشابہ تھا، یا "قانون" ہی تھا۔ موسیقی میں فارابی نے دو کتابیں لکھی ہیں، جن میں سے پہلی کتاب "علم الانغام" کے تمام نظریوں کو شامل ہے۔ علامہ کورسجارتن مستشرق نے اس کی تحقیق کی ہے، اور شرح بھی لکھی ہے۔

فارابی اپنی کتاب کے مقدمے میں کہتا ہے کہ "اس کتاب میں اک خاص طریقہ اختیار کیا گیا ہے جس میں کسی کی تقلید نہیں کی گئی"۔ اس کے بعد اس نے اصوات کی طبیعت اور ان کی باہمی مناسبت کو بتلایا ہے اور وقف کے طبقات، اور نغموں اور اوزان ہزج کی مختلف قسمیں بیان کی ہیں، اور کہتا ہے کہ اس نے ایک دوسری کتاب بھی لکھی ہے جس میں

خاص طور پر قدما کے طریقوں کی توضیح کی گئی ہے۔ اسکوریال میں جو نسخہ محفوظ ہے اس میں لکھا ہے کہ فارابی نے قدما کے خیالات کی تشریح کی ہے اور علمائے موسیقی سے ہر عالم نے جو نئی بات پیدا کی ہے اس کو بھی بیان کیا ہے اور ان کی غلطیوں کی تصحیح بھی کی ہے اور اس فن میں جو کمی تھی اس کی تکمیل کر دی ہے۔

چونکہ علوم طبیعیہ کے ذریعے سے فارابی ان امور سے واقف ہو گیا تھا جن سے فیثاغورس اور اس کے شاگرد ناآشنا تھے، اس لیے اس نے ان قدما کے ان خیالات کی خامیوں کو واضح کیا جو وہ کواکب کی آوازوں اور آسمانی نغموں کی باہمی مناسبت کے متعلق رکھتے تھے۔ اس کے بعد تجربے کی بنا پر ساز کے تاروں میں ہوا کے تموّج کے تاثیرات کی تشریح کی ہے اور ان کو بنانے کے طریقے بھی بتلائے ہیں کہ کس طرح مرغوب طبع آوازیں پیدا کی جا سکتی ہیں۔ بہر حال فارابی کو فن موسیقی کے علم و عمل کے لحاظ سے مرتبۂ کمال حاصل تھا۔ اور اس کو درجۂ کمال تک پہنچایا۔ (قاضی صاعد)

فارابی کا اسلوب بیان

گو فارابی فارسی الاصل تھا، لیکن عربی میں اس کا اسلوب بیان دقیق و لطیف ہے۔ اس پر مترادفات کا الزام لگایا جاتا ہے جس سے بعض اوقات فلسفیانہ معانی میں (جو تعیین اور تحدید کے محتاج ہوتے ہیں اور جہاں ہر لفظ کو ایک خاص معنی کے ساتھ اور ہر معنی کو ایک خاص لفظ کے ساتھ مقید کرنا پڑتا ہے) وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔

ہم یہاں اس کی انشا سے ایک مختصر حصہ نقل کرتے ہیں جس سے اس کے اسلوب بیان کا پتا چلتا ہے، فلسفے کے لفظ کے متعلق کہتا ہے: "فلسفہ یونانی لفظ ہے، جو عربی زبان میں داخل ہو گیا ہے، یہ یونانی زبان کے اصول کے مطابق "فیلسوفیا" ہے جس کے معنی "ایثار حکمت" کے ہیں۔ اور "فیلسوف" فلسفے سے مشتق ہے، اور یونانیوں کی زبان کے لحاظ سے دراصل "فیلسوفوس" ہے۔ اس قسم کے تغیرات اکثر ان کے پاس اشتقاقات میں ہوا کرتے ہیں۔ "فیلسوفوس" کے معنی "موثر حکمت" کے ہیں، اور موثر حکمت ان کے پاس

وہ شخص ہے جو حکمت کو اپنی زندگی کا سب سے اہم مقصد قرار دے لیتا ہے"۔ فلسفے کی ابتدائی تاریخ کے متعلق لکھتا ہے کہ "شاہان یونان کے زمانے میں اور اسکندریہ میں ارسطو کی وفات کے بعد سراۃ کے آخری زمانے تک فلسفے کی اشاعت ہوتی رہی۔ اور جب سراۃ کا انتقال ہو گیا تو اس وقت بھی فلسفے کی تعلیم علیٰ حالہ قائم رہی، یہاں تک کہ یونان میں تیرہ (۱۳) بادشاہوں نے حکومت کی اور ان کے زمانۂ سلطنت میں فلسفے کے بارہ (۱۲) معلم گذرے ہیں۔ ان میں سے ایک مشہور اندرونیقوس ہے۔ ان میں سب سے آخری بادشاہ سراۃ ہے جس کو روما کے بادشاہ اغسطوس نے شکست دی اور اس کو قتل کر کے ملک پر مسلط ہو گیا۔ اپنی سلطنت کے استحکام کے بعد اس نے تمام کتابوں کے ذخیروں کا معائنہ کیا اور ان کو ترتیب دی جن میں ارسطو کے چند نسخے دستیاب ہوئے جو ارسطو، اور تاوفرسطس، کے زمانے میں لکھے گئے تھے۔ اور اس کو یہ بھی معلوم ہوا کہ بعض معلمین اور فلاسفہ نے انھیں مسائل پر کتابیں لکھی ہیں جن میں ارسطو نے خامہ فرسائی کی تھی۔ اس لئے حکم دیا کہ ان کتابوں کی نقل کی جائے جو ارسطو اور اس کے شاگردوں کے زمانے میں لکھی گئی تھیں، اور انھی کی تعلیم دی جائے اور بقیہ کو نظر انداز کر دیا جائے۔ چنانچہ اندرونیقوس کو اس کے مناسب تدابیر کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا، اور یہ بھی کہا گیا کہ چند ایسے نسخے لکھے جائیں جنھیں وہ روما کو اپنے ساتھ لے جا سکے۔ باقی نسخے اسکندریہ کی تعلیم گاہ میں محفوظ رہیں۔ نیز یہ حکم ملا کہ ایک معلم مقرر کیا جائے جو اسکندریہ میں اس کا قائم مقام رہے، اور اس کے ساتھ روما کو بھی جائے۔ اس طرح دو مقام پر فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی اور یہی سلسلہ جاری رہا، تا آنکہ نصرانیت کا دورہ شروع ہوا۔ اس کے بعد روما کی تعلیم کا تو خاتمہ ہو گیا، صرف اسکندریہ میں فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی، یہاں تک کہ نصرانیوں کے بادشاہ نے اس کے متعلق غور و خوض کیا اور تمام اساقفہ کو جمع کیا اور اس تعلیم میں جو اصول باطل اور قابل ترک تھے ان کے متعلق مشورہ کیا۔ اس کے بعد طے ہوا کہ منطق کی کتابوں میں اشکال وجودیہ کے اختتام تک تعلیم دی جائے اور دوسرے مباحث نصاب سے خارج کر دیے جائیں، کیونکہ ان سے نقصان کا اندیشہ تھا۔ اور جن مسائل کی انھوں نے تعلیم دی وہ اس قسم کے تھے جن سے ان کو مدد مل سکتی تھی۔ یونانیوں کی تعلیم کا اسی قدر ظاہری حصہ رہ گیا، اور باقی گوشۂ گمنامی میں پڑا رہا، یہاں تک کہ مدت دراز کے بعد

اسلام کا ظہور ہوا۔ اس وقت تعلیم اسکندریہ سے انطاکیہ منتقل ہوئی جہاں مدت دراز تک اس کو فروغ رہا۔ پھر ایک زمانہ وہ آیا جب صرف ایک ہی معلم باقی رہ گیا، اور اس سے دو آدمیوں نے تحصیل کی اور اپنے ساتھ کتابوں کو لے کر دوسرے ممالک کو روانہ ہو گئے ان میں سے ایک اہل حران سے تھا، اور دوسرا اہل مرو سے۔ وہ جو اہل مرو سے تھا اس سے دو آدمیوں نے تعلیم حاصل کی جن میں سے ایک ابراہیم مروزی اور دوسرا یوحنا بن حیلان تھا۔ حرانی سے اسرائیل اسقف اور قویری نے تکمیل کی۔ اس کے بعد حرانی بغداد کی طرف چلا گیا۔ ابراہیم تو دینی امور میں مشغول ہو گیا، اور قویری تعلیم میں نہمک ہو گیا، اور یوحنا بھی دینی امور میں نہمک ہو گیا۔ اس کے بعد ابراہیم مروزی بھی بغداد کی طرف گیا، اور وہاں متوطن ہو گیا۔ اور مروزی سے متی ابن یونان نے علوم کی تحصیل کی۔ اس وقت منطق میں اشکال وجودیہ کے اختتام تک تعلیم ہوتی تھی۔

فارابی کے فلسفے کی توضیح

اس کا ملخص اور نصوص

حیات و اخلاق

فارابی ایک سلیم الطبع انسان تھا جس نے خود کو فلسفے اور غور و فکر کی زندگی کے لئے وقف کر دیا تھا۔ جن ذی مرتبت امرا کے ہاں وہ اکثر آمد و رفت رکھتا تھا ان سے امداد کا خواہاں ہوتا رہا۔ لیکن زندگی کے آخری دور میں تو وہ صوفی ہو گیا۔

اس کا باپ فارس کا ایک سردار تھا، اور فارابی فاراب کے ایک قلعۂ وسیج

میں پیدا ہوا، فاراب، خراسان کا ایک شہر ہے۔ اس نے بغداد میں ایک مسیحی عالم یوحنا ابن جیلان کے ہاں تحصیل علم کی۔ اس کی تعلیم ادب اور ریاضی پر مشتمل تھی۔ وہ ترکی، عربی، اور فارسی زبانوں سے بھی واقف تھا، چنانچہ اس کی تالیفات سے بھی اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کے بعض معاصرین نے اس کی نسبت یہ بات مشہور کی ہے کہ وہ تمام دنیا کی زبانوں سے واقف تھا جو تقریباً ستر ہیں۔ لیکن اس کے متعلق کوئی قطعی دلیل نہیں۔

فارابی نے عمر طویل پائی، وہ کچھ دنوں بغداد میں علمی کام کرتا رہا اس کے بعد سیاسی شورشوں کی وجہ سے حلب کا رخ کیا، جہاں اس نے ایک عرصے تک امیر سیف الدولہ کے سایۂ عاطفت میں زندگی بسر کی۔ لیکن آخری دنوں میں وہ امراء کی خدمت سے اجتناب کر کے خلوت گزین ہو گیا، اور دمشق میں (جب کہ وہ اس کو چھوڑ رہا تھا) وفات پائی۔ یہ واقعہ ماہ دسمبر ۹۵۰ء کا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا مربی امیر سیف الدولہ اپنے فرزند کے ساتھ صوفیانہ لباس پہن کر احتراماً اس کی قبر پر آیا۔ وفات کے وقت فارابی کی عمر اسّی برس کی تھی اور اس کا ہم درس ابوبشر متی اس سے دس برس قبل انتقال کر چکا تھا۔ البتہ اس کے شاگرد ابوزکریا یحییٰ بن عدی نے ۹۷۴ء میں اکاسی برس کی عمر میں وفات پائی۔

فارابی کی اہم تالیفات ارسطو کے فلسفے، شرح اور ان کی ترتیب سے مخصوص تھیں۔ اس کی کتابوں میں ایک کتاب "التوفیق بین الحکیمین افلاطون وارسطو" ہے۔ اس رسالے میں اس نے ان دونوں حکیموں کے خیالات میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ نیز عقائد اسلام اور اس کی مبادیات کی تشریح بھی کی ہے۔ کہتا ہے کہ ان حکیموں میں جو کچھ اختلاف تھا وہ صرف نظر اور تالیف کے طریقے اور حیات عملی کے مسائل تک محدود تھا، لیکن ان خاص نظریوں میں جو حکمت سے متعلق ہیں وہ بالکلیہ متفق تھے، یہ دونوں فلسفے کے امام تھے۔ فارابی تزکیۂ نفس کو تمام انسانی اوصاف پر ترجیح دیتا تھا، اس کا قول تھا کہ یہ فلسفے کا ماحصل ہے۔ وہ ہمیشہ حق بات کہا کرتا تھا، اگرچہ اس کی رائے ارسطو کے خیالات کے خلاف کیوں نہ ہو جن فنون پر اس کی تالیفات مشتمل ہیں وہ منطق۔ ماوراء الطبیعۃ۔ طبیعیات۔ اخلاقیات۔ سیاسیات ہیں۔

فارابی کی منطق پر ایک نظر

فارابی نے منطق کی دو قسمیں کی ہیں:۔ تصور۔ تصدیق۔ تصور میں جملہ افکار اور تعریفات داخل کر لئے ہیں۔ اور تصدیق میں استدلال اور رائے۔ تصور صدق و کذب کو مستلزم نہیں ہوتا۔ فارابی ان امور سے جو دائرۂ افکار میں داخل ہیں بسیط اشکال نفسانی مراد لیتا ہے، یا ایسے افکار جو ابتدا ہی سے انسان کے ذہن میں مرتسم ہوتے ہیں جیسے ضروری، واقع، ممکن۔ یہ ایسے امور ہیں جن کی طرف عقل انسانی توجہ تو کر سکتی ہے، لیکن بکمال بداہت کی وجہ سے ان کی تشریح ناممکن ہے۔ تصور اور افکار کو ملانے سے آرا نتیج ہوتی ہیں۔ آرار بھی اسی طرح صحیح اور غلط ہوتی ہیں۔ آراء کی بنیاد کو معلوم کرنے کے لیے استدلال، تصدیق کی عملیت اور بعض فروض معقولہ (جو بذاتہٖ واضح اور کسی مزید ثبوت کے محتاج نہیں ہوتے جیسے ریاضی کی بدیہیات، یا ماوراء الطبیعیات اور اخلاقیات کے بعض اوّلیات) کی جانب رجوع کرنا ضروری ہے۔ اور تصدیق، جس کی وساطت سے ہمارا ذہن معلوم اور ثابت سے مجہول کے علم کی طرف منتقل ہوتا ہے، فارابی کی رائے میں عین منطق ہے۔

الٰہیات یا ماوراء الطبیعیات

فارابی کے خیال کے مطابق ہر موجود ممکن ہے، یا ضروری، ان دو کے علاوہ کوئی اور شئے نہیں۔ ہر ممکن کے وجود کے لئے کسی سبب کا ہونا ضروری ہے، اور چونکہ سلسلۂ ممکنات غیر متناہی نہیں ہو سکتا، لامحالہ ہم کو ایک ایسی ہستی پر اعتقاد لانا پڑتا ہے جو بغیر کسی علت کے خود اپنی ذات سے موجود ہے، اعلیٰ کمالات سے متصف ہے اور حقیقت ازلی رکھتی ہے، اور مکتفی بالذات ہے، اس کی ذات میں نہ کوئی تغیر ہوتا ہے اور نہ کسی قسم کی تبدیلی، وہ مع اپنی صفت کے عقل مطلق، خیر خالص

اور فکر، نام ہے، جو خیر اور جمال کو محبوب رکھتی ہے۔ اس ذات پاک کے وجود پر کوئی دلیل نہیں پیش کی جا سکتی، کیونکہ وہی تصدیق، برہان اور ہر شئے کی علت اولی ہے، اور اس میں حقیقت اور صدق کا اجتماع ہوتا ہے اور یہ آپس میں مل جاتے ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ تمام کائنات میں افضل ہے، وہ احد ہے، فرد ہے۔ اس وجود اول کو جو منفرد حقیقی ہے ہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں۔

اس موجود اول سے اس کی مثال اور صورت پیدا ہوتی ہے "جو کل ثانی" یا وہ روح مخلوق اوّل ہے جو خارجی جرم سماوی کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس روح کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ارواحِ جرمیہ پیدا ہوتی ہیں جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت میں دوسروں سے ممتاز اور کامل ہیں۔ یہ اجرام سماویہ کے خالق ہیں جو افلاک علویہ کہلاتے ہیں اور وجود کے درجۂ ثانیہ کی تکوین کرتے ہیں۔ تیسرے مرتبے میں عقل فعّال، انسانیت میں موجود ہوتی ہے جس کو "روح القدس" سے تعبیر کرتے ہیں اور وہی آسمان و زمین میں تعلقات قائم کرتی ہے۔ چوتھے درجے میں "نفس انسانی" ہے، یہ دونوں یعنے نفس اور عقل، اپنی اصلی اور خالص وحدت میں باقی نہیں رہتے بلکہ بنی نوعِ انسان کے تعدّد کے ساتھ ان میں تعدّد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد پانچویں اور چھٹے مرتبے میں شکل اور مادے کا وجود ہوتا ہے جس کے بعد روحانی درجات کا اختتام ہو جاتا ہے۔

ان چھ مراتب میں پہلے تین تو بذاتہٖ ارواح ہیں لیکن آخری تین یعنے نفس شکل اور مادہ اگرچہ غیر جسمانی ہیں تاہم اُن کو جسم انسانی سے ایک گونہ تعلق ہے، اور اس جرم کی جس کی اصل روح کے خیال میں ہے چھ قسمیں ہیں۔ اجسام سماویہ۔ اجسام حیوانیہ۔ اجسام نباتیہ، معدنیہ، اجسام اولیہ۔

تقسیم قوائے نفس، یا نفسیات

فارابی کی نظر میں نفس کی قوتیں تدریجی طور پر پائی جاتی ہیں۔ قوۃ سفلی، قوۃ علیا کا مادہ ہوتی ہے اور قوت علیا سفلی کی صورت ہوتی ہے، اور ان تمام قوتوں میں اعلیٰ تر

فکر ہے جو غیر مادّی ہے اور تمام اشکالِ سابقہ کی صورت ہے۔

حیاتِ نفس اشیاء کے احساس سے تصور اور تمثیل کے ذریعے فکر کی جانب ترقی کرتی جاتی ہے۔ تمام قوتوں میں کوشش اور ارادہ پایا جاتا ہے۔ اور نظریے کی ایک صورت ہوتی ہے جو عمل میں اس سے متاثر ہوتی ہے۔ اور رغبت و نفرت کا ان ادراکات سے جدا ہونا ممکن نہیں، جو حواس کے عطا کردہ ہیں اور جس طرح حواس کے ذریعے یہ نفس کے سامنے متمثل ہوتے ہیں، نفس ان کو قبول کرتا، یا ترک کرتا ہے۔

اس کے بعد فکر، خیر و شر پر حکم لگاتی ہے اور ارادے کے لئے ایسے اسباب مہیا کرتی ہے جو اس کی معاونت کرتے ہیں، اور علوم و فنون کی تکوین کرتی ہے۔

ہر ادراک، یا تمثیل، یا فکر کے لئے کوشش کی ضرورت ہے تاکہ ضروری نتیجہ مرتب ہو، جیسے آگ سے سوزش پیدا ہوتی ہے۔ نفس، وجودِ جسم کی تکمیل کرتا ہے۔ اور جس جزو کے ذریعے نفس کی تکمیل ہوتی ہے وہ عقل ہے، اور عقل انسان ہے۔

عقل بچے کی روح میں بھی موجود ہوتی ہے اور حواس، قوت تمثیل اور تصویر کے ذریعے اشکالِ جرمیہ کے ادراک کے دوران ہی میں عقلِ فعّال ہو جاتی ہے۔

پس علمی اور تجربیاتی تحقیق انسان کا فعل نہیں، بلکہ اس کی روح کے عمل کا نتیجہ ہے جو انسان سے ماورا ہے۔ اس طرح انسان کا علم عالم بالا سے مستفاد ہوتا ہے، اور یہ ایسا علم نہیں جس میں کسی عقلی کوشش کو دخل ہو، بلکہ خدائے تعالیٰ کی عطا ہے۔ بنی آدم کے اکتساب کا نتیجہ نہیں۔

اخلاقیات

اخلاق سلوک کے اساسی اصول سے بحث کرتے ہیں۔ اس بارے میں فارابی بعض اوقات افلاطون کا ہمخیال نظر آتا ہے، اور بعض وقت ارسطو کا ہمنوا ہو جاتا ہے، اور بعض وقت ان دونوں سے سبقت لے جاتا ہے۔ اس کو علمائے مذہب سے اس امر میں اختلاف ہے کہ اخلاقِ دینوی کا سرچشمہ مذہبی علوم ہیں۔ اپنی تالیفات کے مختلف مقامات پر

وہ پرزور الفاظ میں کہتا ہے کہ صرف عقل، خیر و شر میں امتیاز کرسکتی ہے۔ لہٰذا عقل کے ذریعے ہی کیوں اس کی تشریح نہ ہو۔ خصوصاً جب کہ وہ ایک آسمانی عطیہ ہے جس کی اتباع ہم پر لازمی ہے۔ اور جب کہ علم، یعنی معرفت سب سے بڑی فضیلت ہے۔

فارابی صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ اگر دو شخص ہوں جن میں سے ایک ارسطو کی تالیفات اور مبادی سے واقف ہو لیکن ان تالیفات کے اصول پر عمل نہیں کرتا ہو، اور دوسرا ان اصول پر کاربند ہو جو اس فلسفی کی مبادیات پر منطبق ہیں، لیکن اس کی تالیفات سے بے خبر ہو، تو ان دونوں میں سے فارابی پہلے کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے کیونکہ فاضل کی معرفت، یا علم اس کے فعل سے بدرجہا افضل ہے ورنہ معرفت فاضل کے فعل اور اس کے غیر میں امتیاز نہیں کرسکے گی۔

بالطبع نفس میں مختلف خواہشات ہیں۔ اس کے تصور اور ادراک کی مناسبت سے اس کا ارادہ ہوتا ہے۔ اس میں وہ بالکلیہ ادنےٰ حیوانات کے مشابہ ہوتا ہے۔ لیکن صرف انسان کو ارادے کی آزادی حاصل ہے۔

سیاسیات

فارابی کے خیال کے مطابق سب سے اعلیٰ حکومت وہ ہے جس کا حاکم فلسفی ہو۔ انسان ضرورۃً مجتمع ہوتے ہیں اور اپنے نفوس کو ایک فرد واحد کے ارادے کے تحت کرتے ہیں جو حکومت کی نمایندگی کرتا ہے۔

تمام حکومتوں میں بہتر حکومت وہ ہے جو دینی رنگ لیے ہوئے ہو۔ بالفاظ دیگر وہ حکومت جو دینی اور دنیوی امور پر حاوی ہو (ملاحظہ ہو، آرائے مدینۂ فاضلہ)

فارابی کا فلسفہ محض روحانی ہے۔ وہ عالم عقل کا بادشاہ ہے گو کہ عالم مادی میں اس نے انتہائی عسرت کے ساتھ زندگی بسر کی۔ اس کے فلسفے سے کوئی ایسی شے حاصل نہیں ہوتی جس کے حواس طالب ہوتے ہوں۔

فارابی کے تلامذہ

اس کے شاگردوں میں سے زکریا یحییٰ ابن عدی مسیحی یعقوبی ہے جو ارسطو کی تالیفات کے ترجمے کی وجہ سے مشہور ہوا۔ اس سے ابوسلیمان محمد ابن طاہر سجستانی نے (جن کے پاس اس زمانے کے علما کا اجتماع ہوا کرتا تھا) علوم کی تحصیل کی یہ بغداد میں دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر کا واقعہ ہے۔

فارابی اور اس کے شاگردوں کا فلسفہ علم کلام میں جاکر ضم ہوگیا اور ان کا وہی حال ہوا جو اخوان الصفاء کا ہوا تھا جن کے فلسفے کی انتہا صوفیا کے فلسفے پر ہوئی۔

نفس انسان کے اجزا، اور اس کی قوتیں

جب انسان کی تخلیق ہوتی ہے تو سب سے پہلے اس میں وہ قوت پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعے وہ غذا حاصل کرتا ہے، اس کو قوت غاذیہ کہتے ہیں۔ اس کے بعد اس قوت کا وجود ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ محسوسات جیسے حرارت اور برودت کو محسوس کرتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ تمام قوتیں بھی اس میں پیدا ہوتی ہیں جن کے ذریعے وہ ذائقہ۔ بو۔ آواز۔ رنگ، اور دیگر مرئی اشیاء کا ادراک کرتا ہے۔ اور یہ تمام شعاعوں کے مانند ہوتے ہیں۔ ادراک کے ساتھ ہی اس چیز کی جانب جس کا ہم احساس کرتے ہیں، ایک تحریک پیدا ہوتی ہے جس سے اس کا ہم میں اشتیاق نمودار ہوتا ہے، یا نفرت ہونے لگتی ہے۔ اس کے بعد ایک دوسری قوت پیدا ہوتی ہے جہاں وہ محسوسات محفوظ رہتے ہیں جو مشاہدہ، حواس سے غائب ہونے کے بعد نفس میں پیدا ہوتے ہیں۔ یہ قوت متخیلہ ہے۔ اس قوت کے ذریعے محسوسات میں مختلف طریقوں پر اتصال و انفصال پیدا ہوتا ہے، بعض صحیح اور بعض غیر صحیح۔ اس کے ساتھ ہی اس شئے کی جانب، جس کا تخیل کیا جاتا ہے، ایک تحریک ہوتی ہے۔ پھر اس میں قوت ناطقہ پیدا ہوتی ہے،

جس سے معقولات کا ادراک کیا جا سکتا ہے، اور حسن و قبح میں امتیاز ہوتا ہے۔ اسی کے ذریعے علوم و فنون کی تکمیل ہوتی ہے اور اس چیز کی جانب جس کا تعقل کیا جاتا ہے ایک تحریک پیدا ہوتی ہے اس طرح قوت غاذیہ رئیس کی سی حیثیت رکھتی ہے، اور باقی قوتیں اس کی مددگار اور خادم ہوتی ہیں۔

قوت غاذیہ منہ میں پائی جاتی ہے، اور اس کے معاونین و خدام تمام اعضاء میں پھیلے ہوئے ہیں، اور ان سب قوتوں میں جو قوۃ رئیس ہے بالطبع اُن سب کی مدبر ہے اور تمام قوتیں اس کی مشابہت اختیار کرتی ہیں اور اپنے افعال میں اسی کی تقلید کرتی ہیں، اور یہی بالطبع غایت ہے اس قوت رئیسہ کی جو قلب میں پائی جاتی ہے۔ اس قسم کی قوتیں معدہ، جگر، اور طحال ہیں۔

بعض اعضا ایسے ہیں جو ان کے بھی خادم ہیں، اور بعض ایسے ہیں جو خادموں کے بھی خادم ہیں۔ اسی طرح ان کے بھی خادم ہیں، مثلاً جگر، ایک ایسا عضو ہے جو بعض اعضا کا رئیس ہے، اور بعض اس کے رئیس ہیں، کیونکہ وہ قلب کے تحت ہے، اور گردے، پتے اور ان کے جیسے دوسرے اعضا پر حکومت کرتا ہے۔ مثانہ گردے کی خدمت کرتا ہے اور گردہ، جگر اور خون کا خادم ہے، اور جگر ایک اور حیثیت سے گردے کا خدمت گزار ہے یہی اصول تمام قوتوں میں رائج ہے۔

قوتِ حاسہ میں بھی بعض رئیس ہیں اور بعض معاون۔ معاونین پانچ ہیں، یہ مشہور ہیں، اور دونوں آنکھوں، کانوں اور دوسرے اعضا میں منتشر ہیں۔ ان پانچوں میں سے ہر ایک کو اسی قسم کا ادراک ہوتا ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان میں جو رئیس ہوتا ہے اس میں ان پانچوں کے ادراکات مجموعی حیثیت سے پائے جاتے ہیں، اور یہ پانچوں اُس قوتِ رئیسہ کے پیغامبر ہیں۔ یہ تمام مخبر ہیں جن میں سے ہر ایک کے ذمے خاص قسم کی خبریں سلطنت کے خاص حصوں تک پہنچانا ہے۔ قوت رئیسہ بادشاہ کے مانند ہے جس کے پاس مخبروں کے ذریعے سلطنت کے ہر گوشے سے خبریں پہنچتی رہتی ہیں۔ یہ قوت رئیسہ بھی قلب میں پائی جاتی ہے۔

قوتِ متخیلہ کے کوئی ایسے معاونین نہیں جو دوسرے اعضا میں منتشر ہوں۔ وہ واحد و یکتا ہے اور اس کا مقام بھی قلب ہے۔ یہ قوت محسوسات کو محفوظ رکھتی اور ان پر

حکم لگاتی ہے، اس طرح کہ کبھی بعض کو بعض سے الگ کر دیتی ہے اور کبھی بعض کو بعض کے ساتھ مختلف طور پر ترکیب دیتی ہے جس کی وجہ سے بعض متخیلات حس کے مطابق ہوتے ہیں اور بعض اس کے مخالف۔ قوت ناطقہ کا اس نوع سے تمام اعضا میں نہ کوئی معاون ہے، نہ کوئی خادم، بلکہ اس کی حکومت تمام قوائے متخیلہ پر ہے۔ ہر جنس ایک حیثیت سے حاکم اور دوسری حیثیت سے محکوم ہے لیکن قوت ناطقہ قوتِ متخیلہ و قوتِ حاسہ، اور ان کے حاکم پر بھی حکمراں ہے، اسی طرح وہ قوت غاذیہ اور اُس کے حاکم پر بھی حکومت کرتی ہے۔ قوائے نزوعیہ وہ ہیں جنھیں کسی شے کی جانب اشتیاق پیدا ہوتا ہے، یا اس سے نفرت ہونے لگتی ہے۔ یہ بھی رئیس کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور ان کے بھی خدام ہیں۔ ان قوتوں سے ارادے کی تکوین ہوتی ہے، پس ارادہ ایک قسم کی تحریک ہے جو حس، یا تخیل، یا قوت ناطقہ کے ذریعے کسی مدرک کے موافق، یا مخالف پیدا ہوتی ہے، اور اس میں اس بات کا حکم لگایا جاتا ہے کہ فلاں شے اختیار کرنے کے قابل ہے، یا مسترد کر دینے کے۔

تحریک، یا تو کسی شے کے علم سے متعلق ہوتی ہے، یا عمل سے، یہ یا تو کل جسم ہی کے ذریعے ہوتی ہے، یا اس کے کسی خاص عضو کے۔ نیز یہ تحریک قوت نزوعیہ کے ذریعے ہوتی ہے، اور بدنی اعمال ان قوتوں کے ذریعے صادر ہوتے ہیں جو قوت نزوعیہ کے تابع ہیں، اور یہ قوت ایسے اعضا (مثلاً اعصاب و عضلات) میں پائی جاتی ہے جن سے ان اعمال کا صدور ہو سکتا ہے، اور یہ (یعنی اعصاب و عضلات) ان اعضا میں پائے جاتے ہیں جن سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جن کی جانب انسان اور تمام حیوانات کو تحریک ہوتی ہے، اور اس قسم کے اعضا ہاتھ پیر، اور دیگر آلات بدن ہیں جن سے حرکتِ ارادی ممکن ہے۔

یہ قوتیں جو اس قسم کے آلات جسمانی میں پائی جاتی ہیں ان قوی نزوعیہ رئیسہ کی خادم ہیں جس کا مرکز قلب ہے۔ اشیاء کا علم قوت ناطقہ کے ذریعے ہوتا ہے۔ نیز قوتِ متخیلہ اور احساس کی وساطت سے بھی۔ پس اگر کسی ایسی شے کے علم کی جانب تحریک ہو جس کا ادراک قوت ناطقہ کے ذریعے حاصل ہوا ہے، تو وہ فعل جس سے اس مرغوب شئے کا حصول ممکن ہے ایک ایسی قوت سے ظہور پذیر ہوتا ہے جو ناطقہ میں پائی جاتی ہے، اور یہ قوت فکریہ ہے جس کے ذریعے فکر، رویہ، تامل اور

استنباط کیا جاتا ہے۔ اور اگر تحریک کسی ایسی شے کے علم کے متعلق ہو جس کا ادراک احساس کے ذریعے ہوتا ہے تو وہ فعل جس کی وساطت سے اس کا حصول ممکن ہے افعال بدنی اور افعال نفسانی سے مرکب ہوگا۔ مثلاً جب ہمیں کسی شے کے دیکھنے کا اشتیاق پیدا ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم اپنی پلکوں کو اٹھائیں اور ہماری آنکھیں اس شے کے محاذی ہوں جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں۔ اگر وہ شے ہم سے فاصلے پر ہو تو ہم اس کے قریب جاتے ہیں، اور اگر ہم میں اور اس میں کوئی شے حائل ہو تو اس کو ہاتھوں سے ہٹا دیتے ہیں، یہ تمام افعال بدنی ہیں۔ اور احساس بنفسہ ایک فعل نفسانی ہے یہی حالت دوسرے حواس کی بھی ہے۔

اور اگر ہم گشتی شے کا تخیل کرنا چاہیں تو یہ چند طریقوں سے ہو سکتا ہے:۔
ایک تو خود قوت متخیلہ کے ذریعے، جیسے اس شے کا تخیل جس کی توقع اور امید ہو، یا شے ماضی کا تخیل یا ایسے متوقع امور کی آرزو جس کو قوتِ متخیلہ نے غیر متوقعہ ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔ دوسرے یہ کہ قوت متخیلہ کسی شے کے احساس سے متاثر ہو، اور خوف یا امید کا تخیل کرنے لگے یا قوت ناطقہ کے فعل سے تخیل پر اثر ہو۔ یہ ہے تفصیل قوائے نفسانیہ کی۔

قوت ناطقہ

ہمیں کس طرح اس کا علم ہوتا ہے، اور اس کے کیا اسباب ہیں

قوت ناطقہ کی بحث میں معقولات کے اقسام کی تشریح باقی رہ جاتی ہے اور ان معقولات کی بھی جو قوت ناطقہ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ پہلی قسم ان معقولات کی ہے جو اپنے جوہر کے لحاظ سے عقول بالفعل اور معقولات بالفعل ہیں۔ یہ وہ اشیا ہیں جو مادے سے منزہ ہیں۔ دوسری قسم ان معقولات کی ہے جو اپنے جوہر کے لحاظ سے معقول بالفعل نہیں، جیسے پتھر اور نباتات۔
مختصر یہ کہ ہر وہ شے جو جسم ہے یا کسی مادی جسم میں پائی جاتی ہے یا خود مادہ ہے،

یا ایسی شے ہے جس کی ترکیب مادے سے ہوئی ہے، یہ تمام نہ عقول بالفعل ہو سکتی ہیں نہ معقولات بالفعل۔ البتہ عقل انسانی جو بالطبع ابتدائی عمر ہی میں حاصل ہو جاتی ہے، اپنی ہیئت میں ایک ایسا مادہ رکھتی ہے جس میں معقولات کے صور کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس کو عقل بالقوی یا عقل ہیولانی کہتے ہیں۔ یہ بھی بالقوی معقول ہوتی ہے۔ اور وہ تمام اشیا جو کسی مادے میں پائی جاتی ہیں، یا خود مادہ، یا وہ اشیا جو مادے سے کچھ تعلق رکھتی ہیں عقول نہیں، بالفعل نہ بالقوی، البتہ یہ معقولات بالقوی ہیں اور ان کا معقولات بالفعل ہونا ممکن ہے، لیکن خود ان کی ذات میں یہ قابلیت نہیں کہ خود بخود معقولات بالفعل ہو جائیں۔ قوت ناطقہ میں اور نہ اس کے دوسرے طبعی امور میں اس امر کی استعداد ہے کہ بذات خود عقل بالفعل ہو جائیں، بلکہ اس کے لئے وہ ایک دوسری شے کے محتاج ہوتے ہیں جو، ان کو قوت سے فعلیت میں لاتی ہے، اور وہ عقل بالفعل اس وقت ہوتے ہیں جب وہ معقولات کو حاصل کر لیں، اور معقولات بالقوی بالفعل اس وقت ہوتے ہیں جب کہ وہ عقل بالفعل کے معقول ہو جائیں۔ قوت سے فعلیت میں آنے کے لئے وہ کسی اور شے کے محتاج ہوتے ہیں اور وہ فاعل جو قوت سے فعلیت میں لاتا ہے ایک ایسی شے ہے جو بذاتہ عقل بالفعل ہے اور مادے سے منزہ ہے۔ یہ وہ عقل ہے جو عقل ہیولانی (یعنی عقل بالقوی) کو ایک نور عطا کرتی ہے اور اس روشنی کے مانند ہے جو آفتاب کے ذریعے بصارت کو حاصل ہوتی ہے۔ عقل ہیولانی سے اس کو وہی نسبت ہے جو آفتاب کو بصارت کے ساتھ ہے، کیونکہ بصارت بھی تو مادے میں ایک قوت ہے اور استعمال سے پہلے وہ بصارت بالقوی کہلاتی ہے۔ رنگ وغیرہ دیکھے جانے سے قبل بالقوی مرئی ہوتے ہیں۔

قوت باصرہ میں بذات خود اس امر کی صلاحیت نہیں کہ وہ بصر بالفعل ہو جائے، ۴۰
نہ رنگوں میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ وہ بذات خود مُبصَر بالفعل ہو جائیں۔ آفتاب بصارت کو نور عطا کرتا ہے جس سے وہ روشنی حاصل کرتی ہے، اور رنگوں کو بھی اُسی سے روشنی ملتی ہے جس کی وجہ سے وہ نمایاں ہوتے ہیں۔ پس بصارت اس روشنی کے ذریعے جو آفتاب سے حاصل ہوتی ہے مُبصِر اور بصیر بالفعل ہوتی ہے، اور الوان اس روشنی کے ذریعے بالقوی سے بالفعل مُبصَر اور مرئی ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح

وہ عقل بالفعل جو عقل ہیولانی کو مستفید کرتی ہے۔ اس کا مرتبہ عقل ہیولانی کے مقابلے میں وہی ہے جو روشنی کا بصارت کے مقابلے میں ہے اور جس طرح بصارت روشنی ہی کے ذریعے روشنی کو دیکھتی ہے جو اس کے دیکھنے کا سبب ہے اور آفتاب کو بھی دیکھتی ہے جو روشنی کی حقیقی علت ہے، اور ان اشیا کو بھی دیکھتی ہے جو بالقوہ مبصر ہیں اور بعد میں مبصر بالفعل ہو جاتے ہیں، اسی طرح عقل ہیولانی کی حالت ہے۔ کیونکہ اس شے کے ذریعے (جس کا مرتبہ اس کے مقابل میں وہی ہے جو روشنی کا بصارت کے مقابلے میں ہے) خود اس شے کا ادراک کرتی ہے، اور پھر اس کی وساطت سے عقل ہیولانی خود عقل بالفعل کا (جو عقل ہیولانی میں اس شے کے ارتسام کا سبب ہے) ادراک کرتی ہے۔ اسی کے ذریعے جو اشیا کہ معقول بالقوہ ہیں، معقول بالفعل ہو جاتی ہیں۔ اور یہ عقل بالقوہ ہونے کے بعد عقل بالفعل ہو جاتی ہے۔

عقل ہیولانی میں اس عقل مفارق کا فعل بصارت میں آفتاب کے فعل سے مشابہ ہے۔ اسی لحاظ سے اس کا نام عقل فعال ہے اور ان تمام اشیاء مفارقہ میں جو سبب اول کے تحت بیان کی گئی ہیں، اس کا دسواں درجہ ہے۔ عقل ہیولانی کو عقل منفعل کہتے ہیں۔

جب عقل فعال کے ذریعے قوت ناطقہ میں اس شے کا ارتسام ہوتا ہے جس کا مرتبہ بصارت کے مقابل میں روشنی کے مانند ہے تو اس وقت ان اولیات کے ذریعے محسوسات کا حصول ہوتا ہے جو قوت متخیلہ میں محفوظ اور قوت ناطقہ میں معقول ہیں۔ یہ وہ معقولات اولیٰ ہیں جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں، جیسے کل، جزو سے بڑا ہے۔ جو مقادیر کہ ایک ہی شے کے مساوی ہوں، آپس میں مساوی ہوتے ہیں۔ اس قسم کے مشترک معقولاتِ اولیٰ تین قسم کے ہوتے ہیں :- ایک تو ہندسۂ علمیہ کے مبادیات ہیں، دوسرے وہ ابتدائی اصول ہیں جن کے ذریعے ہم انسان کے نیک و بد افعال سے واقف ہوتے ہیں۔ تیسری قسم ان مبادیات کی ہے جو ان امور میں مستعمل ہوتے ہیں جن کے ذریعے ہم ایسے موجودات کے حالات معلوم کرتے ہیں جن کی حقیقت، اور جن کے مبادی، اور مراتب، انسانی ادراک سے ماورا ہیں، جیسے آسمان، سبب اول اور دوسرے مبادی۔ اور وہ چیزیں جو، ان مبادیات سے پیدا ہوتی ہیں۔

ارادے اور اختیار کا باہمی فرق اور سعادت کے متعلق بحث

جب یہ معقولات انسان کو حاصل ہوتے ہیں تو اس میں غور و فکر، یادداشت اور استنباط کی جانب اشتیاق پیدا ہوتا ہے، اور اس کو اپنے بعض معقولات اور امور مستنبطہ کی جانب ۱۴
یا تو تحریک و تشویق ہوتی ہے یا ان سے کراہیت ہوتی ہے۔ شے مدرک کی جانب جو تحریک ہوتی ہے اس کو ارادہ کہتے ہیں۔ اگر وہ احساس، یا تخیل کے ذریعے ہو تو اس کا مشہور نام ارادہ ہے۔ اور اگر رویت، یا نطق کے ذریعے ہو تو، اس کو اختیار کہتے ہیں۔ یہ خاص طور پر انسان میں پایا جاتا ہے۔ احساس و تخیل کے ذریعے جو تحریک ہوتی ہے وہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے۔ معقولات اولیٰ سے انسان کی ابتدائی تکمیل ہوتی ہے، اور یہ انسان میں اس لئے ودیعت کئے گئے ہیں کہ وہ ان کے ذریعے اپنے کمال کے انتہائی مرتبے کو حاصل کر لے۔

انسان کی سعادت یہ ہے کہ اس کا نفس ایسے کمال کی تکمیل کر لے کہ پھر اس کو اپنے قوام کے لئے مادے کی احتیاج نہ ہو، اس کا شمار ان اشیا میں ہو جائے جو اجسام سے منزہ ہیں، اور وہ غیر مادی جواہر کے سلسلے میں داخل ہو جائے، اور اسی حالت میں دائمی طور پر رہے تا آنکہ وہ رتبے میں عقل فعال کے قریب پہنچ جائے۔

اس مرتبے کو انسان چند ارادی افعال کے ذریعے پہنچ سکتا ہے، جن میں سے بعض فکری ہیں، اور بعض بدنی۔ یہ مرتبہ ہر قسم کے افعال کے ذریعے حاصل نہیں ہوتا، بلکہ اس کا حصول چند محدود افعال کے ذریعے ممکن ہے جو خاص ہیئتوں اور محدود ملکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

ارادی افعال میں سے بعض ہمیں سعادت سے باز رکھتے ہیں۔ سعادت بذاتہٖ خیر مطلوب ہے، اور کسی وقت بھی اس کی طلب اس لیے نہیں کی جاسکتی کہ اس کے ذریعے دوسری شے حاصل کی جائے، کیونکہ اس کے ماوراء کوئی ایسی برتر شے ہی نہیں جس کو

انسان حاصل کر سکے۔

وہ ارادی افعال جو سعادت کے حصول میں معاون ہوتے ہیں، افعال جمیلہ کہلاتے ہیں، اور ان ہیئات و ملکات کو جن کے ذریعے ان افعال کا صدور ہوتا ہے فضائل کہتے ہیں۔ یہ فی نفسہٖ نیکیاں نہیں، بلکہ صرف اس وجہ سے مستحسن ہیں کہ ان کے ذریعے سعادت کا حصول ہوتا ہے۔ وہ افعال جو سعادت سے باز رکھتے ہیں، شرور ہیں، اور انھیں افعال قبیحہ کہتے ہیں، اور وہ ہیئات و ملکات جن کے ذریعے ان افعال کا صدور ہوتا ہے، نقائص و رذائل و خسائس کہلاتے ہیں۔

قوتِ غاذیہ، جو انسان میں پائی جاتی ہے، بدن کی خدمت کے لیے ودیعت کی گئی ہے، اور قوت حاسّہ و قوت متخیلہ اس لئے ہیں کہ بدن اور قوت ناطقہ کی خدمت کریں۔ ان تینوں کی مشترکہ بدنی خدمت سے قوت ناطقہ ہی کی خدمت ہوتی ہے، کیونکہ ناطقہ کا قوام پہلے بدن سے ہوتا ہے۔ قوتِ ناطقہ کی دو قسمیں ہیں:۔ عملی، نظری عملی قوت اس لئے ہے کہ وہ نظری قوت کی خدمت کرے، اور قوت نظری کسی کی خدمت نہیں کرتی، بلکہ اس کے ذریعے سعادت کا حصول ہوتا ہے۔ یہ تمام قوتیں، قوتِ نزوعیہ کے ساتھ ہوتی ہیں، اور قوتِ نزوعیہ، قوتِ حاسّہ، متخیلہ اور ناطقہ کی خدمت کرتی ہیں۔ محکوم مدرک قوتوں کے لئے اپنی خدمت کی انجام دہی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ قوت نزوعیہ سے مدد نہ لیں۔

احساس، تخیل اور رویت فعل کے صدور کے لئے کافی نہیں جب تک کہ محسوس یا متخیل، یا معلوم شے کی جانب اشتیاق پیدا نہ ہو، کیونکہ ارادے کے معنے ہی یہ ہیں کہ قوتِ نزوعیہ کے ذریعے شے مدرکہ کی جانب ایک تحریک پیدا ہو۔ جب قوتِ نظریہ کے ذریعے سعادت کا علم حاصل ہو جائے، اور غایت کا تعین کر لیا جائے ۴۲
اور قوت نزوعیہ کے ذریعے اس کی جانب تشویق ہو، اور قوت مرویہ کے ذریعے ان تمام اصول پر غور کیا جائے جو اس مقصد کے حصول کے لئے ضروری ہیں تا آں کہ متخیلہ اور حواس کے ذریعے ان کو قبول کر لیا جائے، اور قوتِ نزوعیہ کے آلات کے ذریعے ان افعال کی تکمیل کی جائے تو ایسی حالت میں انسانی افعال "افعال جمیلہ" کہلائیں گے۔ اور اگر انسان کو سعادت کا علم ہی نہ ہو، یا یہ کہ علم ہو، لیکن اس کو

شوق وہمت سے اپنی غایت قرار نہ دی ہو، بلکہ اس کے علاوہ اور غایات اس کے پیش نظر ہوں، اور قوتِ نزوعیہ کے ذریعے ان کی جانب شوق پیدا ہوا ہو، اور قوتِ مرویہ کے ذریعے ان تمام امور کا استنباط کر لے جن پر عمل کرنا ضروری ہے، یہاں تک کہ حواس متخیلہ کی مدد سے ان کو حاصل کر لے، اور قوتِ نزوعیہ کے آلات کے ذریعے ان پر کاربند ہو جائے تو اس صورت میں اس کے افعال غیر جمیلہ کہلائیں گے۔

وحی و رویتِ ملک

بعضِ افراد انسانیہ میں قوتِ متخیلہ نہایت قوی ہوتی ہے، اور خارجی محسوسات کا ان پر اتنا اثر نہیں ہوتا کہ وہ ان کو اپنے ہی میں جذب کر لیں، اور نہ وہ قوتِ ناطقہ ہی کے خادم ہو جاتے ہیں، بلکہ ان دونوں قوتوں سے کام لینے کے باوجود ان میں اتنی استعداد رہتی ہے کہ وہ اپنے مخصوص افعال کو انجام دے سکیں۔ حالتِ بیداری میں ان قوتوں سے کام لیتے ہوئے ان سے وہ ایسے ہی غیر متاثر ہوتے ہیں جیسے کہ نیند کی حالت میں۔

اکثر امور جن کا عقل فعال کی جانب سے فیضان ہوتا ہے ان کا قوتِ متخیلہ اس طرح تخیل کرتی ہے کہ گویا وہ محسوسات مرئیہ کے نقول ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ متخیلات عود کرتے ہیں اور قوتِ حاسّہ پر اس کا اثر ہوتا ہے۔ جب یہ اثرات حس مشترک تک پہنچتے ہیں تو ان سے قوت باصرہ متاثر ہوتی ہے۔ اور وہ ارتسامات جن کا قوتِ باصرہ کو ادراک ہوتا ہے، اس روشن فضا کو جو بصر سے متصل اور شعاع بصر کے محاذی ہوتی ہے، متاثر کرتے ہیں، اور جب یہ ارتسامات فضا میں پہنچتے اور وہاں سے عود کرتے ہیں، اور قوتِ باصرہ پر جو آنکھ میں پائی جاتی ہے، مرتسم ہوتے ہیں، اور ان کا انعکاس حاسّہ مشترک اور قوت متخیلہ میں ہوتا ہے (کیونکہ یہ تمام ایک دوسرے سے متصل ہیں)، تو اس وقت عقل فعال کی جانب سے جن امور کا فیضان ہوتا ہے وہ انسان کے سامنے مرئی ہو جاتے ہیں۔ اگر وہ نقول جن کو قوت متخیلہ نے پیش کیا ہے، ان محسوسات کے ساتھ کامل مطابقت رکھتے ہیں تو ان کا دیکھنے والا

کہہ اٹھتا ہے کہ "اللہ کی کیا عظمت وشان ہے"۔ اس کے علاوہ وہ اور بہت سی چیزیں دیکھتا ہے جن کا عالم موجودات میں پایا جانا ممکن نہیں۔ یہ امر محال نہیں کہ جب انسان قوتِ متخیلہ کے انتہائی کمال کو پہنچ جائے، تو اس وقت وہ حالت بیداری میں عقل فعال کے ذریعے جزئیات حاضرہ یا مستقبلہ کا ادراک کرے، یا اس کے سامنے محسوسات تمثالات یا نقول پیش ہونے لگیں، اور معقولاتِ مفارقہ اور دوسرے اعلیٰ موجودات کے تمثالات کا وقوف ہو، اور انھیں خارج میں ملاحظہ کرے۔ پس ان معقولات کے ذریعے جن کا اس کو علم حاصل ہے اشیائے آلہیہ کا انکشاف شروع ہوتا ہے۔ یہ وہ مرتبہ ہے جہاں قوتِ متخیلہ کی انتہا ہوتی ہے، اور یہی کمال کا وہ انتہائی درجہ ہے جہاں تک انسان قوتِ متخیلہ کے ذریعے پہنچ سکتا ہے۔

۴۳ ان سے کم درجہ وہ لوگ ہیں جو ان تمام امور کو دیکھتے ہیں، بعض کو بیداری کی حالت میں، اور بعض کو نیند کی، لیکن ان کا یہ دیکھنا، اس مادی آنکھ کے ذریعے نہیں بلکہ تخیل کے ذریعے ہوتا ہے۔ ان سے کم مرتبہ وہ لوگ ہیں جو ان تمام امور کو صرف خواب کی حالت میں دیکھتے ہیں۔ ان لوگوں کے اقوال کو اقاویل محاکیہ، رموز، الغاز، ابدالات، اور تشبیہات، سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان حضرات میں تفاوت بھی بہت ہوتا ہے، چنانچہ ان میں سے بعض ایسے ہیں جو صرف جزئیات کا ادراک کرتے ہیں اور حالتِ بیداری ہی میں معاینہ کرتے ہیں اور معقولات کا درک نہیں کرتے۔ دوسرے وہ ہیں جو معقولات کا درک کرتے ہیں اور حالت بیداری ہی میں ان کا معاینہ کرلتے ہیں، لیکن جزئیات کا ادرک نہیں کرتے۔ چند ان میں سے ایسے ہیں جو بعض چیزوں کا معاینہ کرتے اور بعض کا نہیں، اور بعض ایسے ہیں کہ حالت بیداری میں تو کچھ دیکھتے ہیں لیکن نیند میں بعض کا ادراک نہیں کرتے۔ بعض ایسے ہیں کہ حالتِ بیداری میں کسی کا ادراک نہیں کرتے، بلکہ صرف انھی چیزوں کو دیکھتے ہیں جو حالت خواب میں پیش ہوئی ہیں، پس حالت خواب میں انھیں جزئیات کا ادراک ہوتا ہے، معقولات کا درک نہیں ہوتا۔ ان میں سے چند ایسے ہیں جو کچھ تو عالم بیداری سے اور کچھ عالم خواب سے لیتے ہیں۔ ایک گروہ وہ ہے جو صرف جزئیات کا ادراک کرتا ہے۔ اکثر لوگ اسی قسم کے ہوتے ہیں۔ بہر حال یہ برگزیدہ افراد، ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔ ان سب حالتوں سے قوت ناطقہ کو مدد ملتی ہے۔

بعض عوارض ایسے ہیں جن سے انسان کے مزاج میں تغیر واقع ہوتا ہے، اور اس میں اس بات کی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ کبھی حالت بیداری میں، اور کبھی حالت خواب میں عقل فعال سے چند صُور کا استفادہ کرے، جن میں سے بعض تو ایک عرصۂ دراز تک ان میں باقی رہتی ہیں، اور بعض کچھ دنوں بعد زائل ہو جاتی ہیں۔

بعض وقت انسان کو ایسے عوارض لاحق ہوتے ہیں جن سے اس کے مزاج میں خرابی پیدا ہوتی ہے، اور اس کے تخیلات میں بھی فساد ہونے لگتا ہے، وہ ان اشیا کو دیکھتا ہے، جو محض قوتِ متخیلہ ہی کے پیدا کردہ ہوتی ہیں، نہ ان کا کوئی خارجی وجود ہوتا ہے، اور نہ وہ کسی وجود کے تمثلات ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے لوگ مجنون اور پاگل کہلاتے ہیں۔

انسان کو اجتماع اور تعاون کی ضرورت ہے

بالطبع ہر انسان اعلےٰ کمالات تک پہنچنے میں بہت سی اشیا کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی احتیاجات کی تکمیل کرتے ہیں۔ ہر انسان کی یہی حالت ہے اس لئے وہ بہ نفسہ اس کمال تک نہیں پہنچ سکتا جو اس کی فطرت طبعی کا اقتضا ہے، جب تک کہ ایک کثیر جماعت کا اجتماع نہ ہو، جس کا ہر فرد دوسرے کو اشیائے مایحتاج کے حصول اور مرتبۂ کمال تک پہنچنے میں مدد دے۔ رفتہ رفتہ افراد انسانیہ میں اضافہ ہوتا گیا اور وہ سب ایک خطۂ زمین پر آباد ہو گئے، جس سے انسانی جماعتیں وجود میں آئیں۔ ان میں سے بعض جماعتیں کامل ہوتی ہیں، اور بعض ناقص، کامل کی تین قسمیں ہیں:۔ عظمیٰ، وسطیٰ، صغریٰ:۔

عظمیٰ، قوم کے اس اجتماع کو کہتے ہیں جو ایک آبادی میں پایا جاتا ہے۔ ۴۴

وسطیٰ، اس اجتماع کو کہتے ہیں جو آبادی کے ایک حصے میں پایا جائے۔

صغریٰ، شہریوں کے اس اجتماع کو کہتے ہیں جو کسی قوم کے مسکن کے ایک حصے میں پایا جاتا ہے۔

ناقص جماعت میں اہل قریہ داخل ہیں۔ اس کے بعد اہل محلے کا اجتماع ہے، پھر ایک گلی کے باشندوں، اور پھر مکان والوں کا۔ ان سب میں ادنیٰ امکان کا اجتماع ہے،

پھر محلہ اور قریہ کا، اور پھر اہل شہر کا۔ قریہ شہر میں ضم ہوتا ہے، کیونکہ وہ اس کا خادم ہے اور محلہ شہر میں، کیونکہ وہ اس کا جزو ہے، اور گلی محلے کا جزو ہے، اور مکان گلی کا جز۔ اور شہر ایک بڑی قوم کے مسکن کا جزو ہے، اور قوم تمام آبادی کا۔

خیر برتر، اور اعلیٰ کمال کا حصول سب سے پہلے شہر میں ممکن ہے، لیکن ایسے اجتماع کے ذریعے نہیں جو ناقص ہو۔ چونکہ خیر کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ بالاختیار حاصل کیا جائے، اور ممکن ہے کہ شہر چند ایسی ضروریات کی تکمیل میں مدد دے جو بذاتہٖ شر ہیں اس لئے ہر شہر میں سعادت کا حصول ممکن ہے۔ وہ شہر جس کے اجتماع کا مقصد حصولِ سعادت میں اعانت کرنا ہو "مدینۂ فاضلہ" کہلاتا ہے، اور اس اجتماع کو جس کے ذریعے سعادت کے حصول میں مدد ملتی ہے "اجتماع فاضل" کہتے ہیں۔ اور وہ قوم جس کے شہر سعادت کے حصول میں مدد دیتے ہیں، "امت فاضلہ" کہلاتی ہے۔ اسی طرح معمورۂ فاضلہ اس کو کہیں گے جس میں ایسی قوم ہو جو سعادت کے حصول میں ایک دوسرے کی معاونت کرے۔ مدینۂ فاضلہ، انسان کے صحیح اور سالم بدن کے مشابہ ہے جس میں اس کے تمام اعضا حیوانی زندگی کی تکمیل اور تحفظ کے لئے ایک دوسرے کی مدد کرتے رہتے ہیں۔

بدن کے اعضا مختلف ہوتے ہیں جو اپنی فطرت اور قوت کے اعتبار سے ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں، ان میں سے ایک عضو سب کا رئیس ہوتا ہے جس کو قلب کہتے ہیں۔ بعض ایسے اعضا ہیں جو اس رئیس کے قریب ہیں، اور ان میں سے ہر ایک میں طبعاً ایک قوت ودیعت کی گئی ہے جس کے ذریعے سے وہ اس کام کو انجام دیتا ہے جو بالطبع اس رئیس کی منشا کے مطابق ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ اور دوسرے اعضا بھی ہیں جن میں ایسی قوتیں ہیں جن کے ذریعے وہ ان اعضا کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں جن کا قلب سے راست تعلق ہوتا ہے۔ یہ دوسرے درجے کے اعضا ہیں۔ ان کے بعد ان اعضا کا درجہ ہے جو اس دوسرے درجے کے اعضا کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں، یہاں تک کہ ان اعضا پر انتہا ہوتی ہے جن کا کام صرف خدمت کرنا ہے اور وہ کسی پر حکومت نہیں کرتے۔ اسی طرح سمجھو کہ شہر کے بھی مختلف اجزا ہیں جو فطرت اور ہیئت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ان میں سے ایک انسان ایسا ہوتا ہے جو رئیس کہلاتا ہے۔ اس کے بعد ان لوگوں کا درجہ ہوتا ہے جو اس رئیس سے مرتبے میں

قریب ہوتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک میں ایک ہیئت اور استعداد پائی جاتی ہے جس کے ذریعے وہ ان افعال کی تکمیل کرتا ہے جن کو رئیس چاہتا ہے۔ یہ اعلیٰ مرتبے کے لوگ ہیں۔ اس کے بعد وہ افراد ہیں جو دوسرے مرتبے کے لوگوں کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں۔ اس سے کم درجے کے وہ لوگ ہیں جو اس تیسرے گروہ کے احکام کی بجاآوری کرتے ہیں۔ اسی طرح شہر کے اجزا کی ترتیب یہاں بھی جاری ہے، یہاں تک کہ ان افراد پر اختتام ہوتا ہے جو اپنے سے برتر لوگوں کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں، لیکن وہ خود کسی پر حکومت نہیں کرتے۔ یہ سب سے ادنیٰ گروہ ہے۔

اس طرح انسانی بدن کے اعضا طبعی ہیں، اور شہر کے افراد اگرچہ کہ طبعی ہیں ۴۵
لیکن وہ ہیئات و ملکات جن کے ذریعے سے وہ اپنے شہری کاروبار انجام دیتے ہیں طبعی نہیں، بلکہ ارادی ہیں۔ علاوہ ازیں اہالیان شہر کی فطرت میں تفاوت پایا جاتا ہے، اسی وجہ سے ایک شخص دوسرے شخص کے لئے ایک حیثیت سے تو کار آمد ہو سکتا ہے لیکن دوسری حیثیت سے نہیں۔ لیکن یہ اہالیان شہر اپنی مختلف و متفاوت فطرت کے حامل نہیں بلکہ ان میں ملکاتِ ارادی بھی پائے جاتے ہیں اور ان کے ذریعے وہ مختلف پیشوں کا اکتساب کرتے ہیں۔ عضویت میں جو حیثیت اعضا کی ہے وہی حیثیت اہالیان شہر میں ان کے ارادی ملکات و ہیئات کو حاصل ہے۔

عضو رئیس

بدن میں عضو رئیس تمام اعضا کی بہ نسبت طبعاً کامل ہے۔ وہ نہ صرف بذاتہٖ بلکہ ان تمام امور میں بھی جو اس سے مختص ہیں، تمام اعضا میں اشرف ہے، اور امور مشترکہ میں بھی اس کو فضیلت حاصل ہے۔ اس کے بعد وہ اعضا ہیں جو اپنے ماتحت اعضا پر حکومت کرتے ہیں، لیکن ان کی حکومت دوسرے اعضا کے زیر نگیں ہے۔ یہ حاکم بھی ہیں اور محکوم بھی۔ اسی طرح شہر کا بھی ایک رئیس ہوتا ہے، جو شہر کے تمام اجزا میں ان تمام امور کے لحاظ سے جو اس کے ساتھ مختص ہیں، افضل ہوتا ہے اور ہر ایک

مشترک امر میں بھی اسی کو فضیلت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے ماتحت ایک دوسرا گروہ ہوتا ہے جو اس رئیس کے احکام کی اتباع کرتا ہے، ساتھ ساتھ دوسروں پر حکومت کرتا ہے۔ اور جس طرح سب سے پہلے قلب کی تکوین ہوتی ہے اور وہ تمام اعضائے بدن کی تخلیق کا سبب ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعے اعضا کی قوتیں نشو و نما پاتی ہیں، اور ان کے مراتب میں ترتیب پیدا ہوتی ہے، چنانچہ جب کسی عضو میں خلل واقع ہوتا ہے تو اس وقت یہ عضو رئیس اس کے ساتھ تعاون کرتا ہے جس سے اس کی پریشانی رفع ہو جاتی ہے، اسی طرح سب سے پہلے شہر کے رئیس کا تعین ہونا چاہئے، اس کے بعد وہی شہر اور اس کے اجزا کی تکوین کا سبب ہوتا ہے اور اس کے ملکات ارادی (جن سے ان اجزا کے مراتب میں ترتیب پیدا ہوتی ہے) کی تحصیل کا ذریعہ ہوتا ہے، اور جب کسی جزو میں خلل واقع ہوتا ہے تو وہ اس اختلال کے رفع کرنے میں مدد دیتا ہے، اور جس طرح ان اعضا کے افعال، جو عضو رئیس سے قریب ہیں، رئیس اول کی غرض کی تکمیل کے لحاظ سے بالطبع اعلیٰ و اشرف ہوتے ہیں، اور ان کے ماتحت اعضا سے ایسے افعال صدور کرتے ہیں جو شرف میں ان سے کم تر ہیں اور بالآخر ان اعضا پر اختتام ہوتا ہے جن کے افعال ادنیٰ درجے کے ہوتے ہیں، اسی طرح ان لوگوں کے افعال ارادی جن کو رئیس شہر کا تقرب حاصل ہے، سب سے بہتر ہوتے ہیں۔ اور جو ان سے کم مرتبہ ہیں ان کے افعال بھی شرف کے اعتبار سے کم تر ہوتے ہیں، یہاں تک کہ ان افراد پر اس کی انتہا ہوتی ہے جن کے افعال ادنیٰ درجے کے ہوتے ہیں۔

بعض وقت افعال کی دنائت ان کے موضوع کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے مثانہ اور نیچے کے انتڑیوں کے افعال جو نہایت کارآمد و ضروری ہیں بعض وقت قلت افادہ اور بعض وقت ان کے سہل الوصول ہونے کی وجہ سے بھی افعال کی اہمیت کم ہو جاتی ہے اسی طرح شہر میں بھی ہوتا ہے۔ ہر معمورہ کے اجزا میں ایک کامل تنظیم اور طبعی ارتباط پایا جاتا ہے، کیوں کہ اس کا ایک رئیس ہوتا ہے جس کے تمام
۴۶ اجزا کی وہی حیثیت ہوتی ہے جو قلب کی بدن میں، یہی حالت تمام موجودات کی ہے، کیونکہ ان میں سبب اول کا وہی درجہ ہوتا ہے جو مدینۂ فاضلہ کے دوسرے تمام اجزا میں بادشاہ کا۔ جو شے مادے سے منزہ ہوتی ہے، اور وہ سبب اول سے قریب تر ہوتی ہے،

اور اس کے تحت اجسام سماوی ہوتے ہیں، اور اجسام سماوی کے تحت اجسام ہیولانی ہوتے ہیں، اور یہ تمام سبب اول کی اتباع کرتے ہیں اور اسی کے نقش قدم پر چلتے ہیں ہر موجود اپنی قوت کے لحاظ سے عمل کرتا ہے۔ لیکن تمام موجودات اپنے مرتبے کے لحاظ سے فوقانی اغراض کی تکمیل میں کوشاں رہتے ہیں، اس طرح کہ ان میں سے جو سب سے ادنیٰ ہے وہ اپنے سے اعلےٰ کے غرض کی تکمیل کرتا ہے، اور دوسرا اپنے سے برتر کی، اسی طرح تیسرا اپنے سے ارفع کے اغراض کی تکمیل کرتا ہے، یہاں تک کہ اس موجود پر سلسلہ منتہی ہوتا ہے جو سبب اول سے راست تعلق رکھتا ہے۔

اسی ترتیب کے ساتھ تمام موجودات سبب اول کی تکمیل کرتے ہیں۔ ایسے موجودات جن کو پہلے ہی سے وہ سب کچھ دے دیا گیا ہے جو ان کے وجود کے لئے ضروری ہے، وہ ابتدا ہی سے سبب اول اور اس کے مقصد کی اتباع کر رہے ہیں، جس کی وجہ سے وہ مراتب عالیہ پر فائز ہوتے ہیں، لیکن جن کو ابتدا سے وہ سب کچھ نہیں دیا گیا جو ان کے وجود کے لیے ضروری ہے، ان کو ایک قوت عطا کی گئی ہے جس کے ذریعے وہ غایت متوقعہ کی جانب حرکت کرتے ہیں جس سے ان کا مقصد سبب اول کی تکمیل ہوتی ہے۔ مدینۂ فاضلہ کی بھی یہی حالت ہونی چاہئے کیونکہ اس کے تمام افراد کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے افعال میں علی الترتیب رئیس اول کے مقصد کی اتباع کریں۔ ہر انسان مدینۂ فاضلہ کے رئیس ہونے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتا، کیونکہ ریاست کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے:۔ ایک فطری صلاحیت، دوسری ملکۂ ارادی۔

ریاست اس شخص کے لئے موزوں ہے جو بالطبع اس کے لیے پیدا کیا گیا ہو۔ یہ ممکن نہیں کہ ہر صنعت کے ذریعے حکومت کی جا سکے، شہر میں اکثر ایسی صنعتیں ہوتی ہیں جن کے ذریعے اہالیان شہر کی خدمت کرنی پڑتی ہے اور اکثر طبائع خدمت ہی کے لیے موزوں ہوتی ہیں۔ بعض ایسی صنعتیں ہوتی ہیں جن کے ذریعے حکومت بھی کی جاتی ہے اور دوسری صنعتوں کی خدمت بھی۔ اور بعض ایسی ہیں جو محض خدمت ہی کے لیے مخصوص ہوتی ہیں اور ان کے ذریعے حکومت نہیں کی جا سکتی۔ اس طرح کوئی ایک صنعت مدینۂ فاضلہ کی رئیس نہیں قرار دی جا سکتی۔

جس طرح کسی جنس کے رئیس اول پر اسی جنس کی کوئی اور شے حکومت نہیں کر سکتی
جیسے رئیس اعضا کہ کوئی دوسرا عضو اس پر حکومت نہیں کر سکتا، اسی طرح ہر رئیس کی
حالت ہوتی ہے۔ مدینۂ فاضلہ کے رئیس اول کے لئے ضروری ہے کہ اس کی صنعت
اس کی حیثیت کے لحاظ سے تمام صنعتوں کا مجموعہ ہو، اور مدینۂ فاضلہ کے تمام افعال کا
مقصود۔ خود رئیس اس پایہ کا انسان ہوتا ہے کہ اس پر کوئی دوسرا حکومت نہیں کر سکتا۔
وہ تمام کمالات کا جامع ہوتا ہے اور "عقل محض" اور "معقول بالعقل" ہو جاتا ہے۔ اس کی
قوت متخیلہ طبعاً اس انتہائی کمال کو حاصل کر لیتی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا۔ اور اس قوت سے
بالطبع اس میں ایک ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ بیداری کے وقت یا حالت خواب میں
عقل فعال سے خود جزئیات، یا ان کے نقول اور معقولات کو ان کے مناسبات و مشابہات
کے ساتھ حاصل کر سکتا ہے، اور اس کی عقل منفعل تمام معقولات کو کامل طور پر حاصل کر لیتی ہے ۴۷
یہاں تک کہ کوئی شے باقی نہیں رہتی، اس وقت وہ عقل بالفعل ہو جاتی ہے۔

اس طرح وہ انسان جس کی عقل منفعل نے تمام معقولات کو حاصل کر لیا ہے
عقل بالفعل اور معقول بالفعل ہو جاتا ہے، اور اس کا جو معقول تھا وہ عاقل بن جاتا ہے
اور اس وقت اس کے لیے ایک قسم کی عقل بالفعل حاصل ہو جاتی ہے جس کا رتبہ
عقل منفعل سے بہت زیادہ کامل ہے، اور یہ عقل مادے سے بالکل پاک اور عقل فعال سے
بہت زیادہ قربت رکھتی ہے، اسی عقل کو عقل مستفاد کہتے ہیں، اور یہ عقل، عقل منفعل
اور عقل فعال کے درمیان واسطہ ہوتی ہے، لیکن اس کے اور عقل فعال کے درمیان
کوئی اور شئے نہیں ہوتی۔ پس عقل منفعل، عقل مستفاد کا مادہ اور موضوع ہے،
اور عقل مستفاد، عقل فعال کا مادہ اور موضوع۔ اور قوت ناطقہ جو ایک ہئیت طبعی ہے
عقل منفعل کا مادّہ ہے جو بالفعل عقل ہے۔

پہلا وہ مرتبہ جس کی وجہ سے انسان، انسان کہلاتا ہے یہ ہے کہ ایک ایسی
ہئیت طبعی حاصل ہو جائے جس میں عقل بالفعل ہونے کی استعداد ہو، اور یہ تمام
افراد انسانی میں مشترک ہوتی ہے۔ اس کے اور عقل فعال کے درمیان دو درجے ہیں:
ایک تو یہ کہ عقل منفعل بالفعل ہو جائے، اور دوسرے یہ کہ عقل مستفاد حاصل ہو جائے
اور اس انسان (جو انسانیت کے ابتدائی درجے سے اس منزل تک پہنچ گیا ہو) اور

عقل فعال کے درمیان دو درجے ہوتے ہیں: جب عقل منفعل کامل اور ہئیت طبعیہ
مثل ایک شے کے ہو جائے جیسا کہ مادّہ اور صورت مل کر ایک شے ہو جاتے ہیں۔

جب یہ انسان، انسانیت کے اس مرتبے کو پہنچ جائے جس کو "عقل منفعل
الحاصل بالفعل" کہتے ہیں تو، اس کے اور عقل فعّال کے درمیان صرف ایک درجہ
باقی رہ جاتا ہے۔ اور جب ہئیت طبعیہ اس عقل منفعل کا جو عقل بالفعل ہو گئی ہے،
مادّہ بن جاتی ہے، اور عقل منفعل، عقل مستفاد کا، اور عقل مستفاد عقل فعال کا، اور یہ تمام مثل ایک شے کے
ہو جاتے ہیں تو، اس وقت انسان عقل فعّال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے۔ اور جب یہ
اتحاد انسان کی قوت ناطقہ کے دونوں اجزا، یعنی نظری و عملی کے ساتھ واقع ہوتا ہے
اور پھر اس کی قوت متخیلہ کے ساتھ بھی، تو اس وقت انسان نزول وحی الٰہی کے قابل
ہو جاتا ہے۔ اب اللہ تعالیٰ اس پر عقل فعّال کے ذریعے وحی نازل فرماتا ہے۔ اللہ تعالیٰ
کی طرف سے عقل فعّال پر جو فیضان ہوتا ہے اس کو عقل فعّال عقل مستفاد کے توسط سے
عقل منفعل کی طرف منتقل کر دیتی ہے پھر وہ قوت متخیلہ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ عقل منفعل پر
اس فیضان کے ہونے کی وجہ سے انسان فلسفی یا حکیم کہلاتا ہے، اور اگر اس کے بعد
یہ فیضان قوت متخیلہ پر ہو تو انسان نبی، منذر اور آنے والے واقعات جزیہ کا خبر دینے والا
ہوتا ہے۔

یہ انسان، انسانیت کے انتہائی مرتبے اور سعادت کے اعلیٰ درجے پر فایز
ہو جاتا ہے اور اس کا نفس کامل اور عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے
اوپر بیان کیا۔

انسان کامل ان تمام افعال سے واقف ہو جاتا ہے جن کے ذریعے سعادت کا ۴۸
حصول ممکن ہے۔ یہ رئیس بننے کے لیے سب سے پہلی شرط ہے۔ علاوہ ازیں اس کی
بلندیٔ تخیل کے لحاظ سے اس کی زبان میں بھی قوت ہونی چاہیئے تاکہ وہ اپنے سارے معلومات کا
بخوبی اظہار کر سکے۔ اور اس میں اس امر کی بھی قدرت ہونی چاہیئے کہ وہ سعادت
اور ان اعمال کی جو موجب سعادت ہیں باحسن وجوہ تلقین کر سکے۔ اور اس کے بدن میں
بھی اتنی کافی طاقت ہونی ضروری ہے کہ وہ اعمال جزیہ کی تکمیل کر سکے۔

عضویت کے قویٰ واجزا کس طرح نفس واحد قرار پاتے ہیں

قوت غاذیہ رئیسہ، قوتِ حاسہ کا مادّہ ہے، اور حاسہ غاذیہ کی صورت۔ اسی طرح حاسہ رئیسہ، ناطقہ رئیسہ کا مادّہ ہے، اور ناطقہ متخیلہ کی صورت۔ اور خود کسی اور قوت کا مادّہ نہیں۔ یہ تمام صُوَر ماقبل کی صورت ہے۔ قوتِ نزوعیہ، حاسہ رئیسہ۔ متخیلہ اور ناطقہ کی تابع ہے، جیساکہ آگ کی حرارت ان تمام چیزوں کے تابع ہے جن سے آگ پیدا ہوتی ہے۔

قلب بھی ایک ایسا عضوِ رئیس ہے جو کسی اور عضو کا تابع نہیں۔ اس کے بعد دماغ ہے۔ لیکن اس کی ریاست ثانوی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ وہ فی نفسہٖ قلب کی خدمت کرتا ہے اور تمام دوسرے اعضا ان امور کی تکمیل کے لیے جو بالطبع قلب کے مقصود ہیں، اس کی خدمت میں لگے رہتے ہیں۔ اس کی مثال ایک منتظم خانہ کی سی ہے جو خود تو مالک کی خدمت کرتا ہے لیکن دوسرے تمام ملازمین اس کی اطاعت کرتے ہیں، اور اس سے ان کی غایت مالک ہی کے مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس طرح دماغ، قلب کا نایب ہوتا ہے اور جسم میں کچھ ایسی تبدیلیاں پیدا کرتا ہے جو شاید قلب سے بھی ممکن نہیں۔ وہ قلب کے اعلیٰ اور لطیف افعال کی انجام دہی میں مدد دیتا ہے۔ قلب حرارت غریزی کا سرچشمہ ہے، یہیں سے نکل کر یہ تمام اعضار بدن میں اپنا نفوذ کرتی ہے اور یہیں سے انھیں قوت ملتی ہے۔ کیونکہ روح حیوانی غریزی اس منبع سے عروق کے ذریعے اعضا میں سرایت کرتی ہے۔ جو حرارت غریزی کہ قلب سے عروق کو پہنچتی ہے اعضا میں محفوظ رہتی ہے۔ دماغ اس حرارت میں اعتدال پیدا کرتا ہے جو وہ قلب سے پاتا ہے تاکہ ہر عضو کو جو حرارت ملے وہ اس کی طبیعت کے لحاظ سے معتدل اور ملائم ہو۔ یہ دماغ کا پہلا فعل ہے، اور یہ وہ پہلی چیز ہے جس کے ذریعے وہ قلب کی خدمت کرتا ہے اور اس کی یہ خدمت

اعضا کے لیے ہے۔ اعصاب کی دو قسمیں ہیں، ایک تو وہ جو قوت حاسہ رئیسہ، قلب کے معاونین (یعنے حواس) کے آلات ہیں، ان کے ذریعے ہر قوت اپنے مخصوص حس کا احساس کرتی ہے۔ دوسری، ان اعضا کے آلات ہیں جو قوتِ نزوعیہ قلب کے خادم ہیں، ان کے ذریعے ان اعضا میں حرکت ارادی پیدا ہوتی ہے۔

دماغ اس حیثیت سے قلب کا خدمت گزار ہے کہ وہ حس کے اعصاب کو ان قوتوں کی بقا میں مدد دیتا ہے جن کے ذریعے حواس ادراک کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ حرکت ارادی کے اعصاب کو ان قوتوں کی بقا میں امداد کرتا ہے جن کے ذریعے اعضائے آلیہ میں حرکت ارادی پیدا ہوتی ہے۔ اسی پر قوت نزوعیہ کا دارومدار ہے جس کا مسکن قلب ہے۔ اکثر اعصاب کے مراکز (جن سے قوتوں کے تحفظ میں مدد ملتی ہے) خود دماغ میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن بہت سارے ایسے بھی ہیں جن کے مراکز نخاع میں ہوتے ہیں۔ نخاع اوپر کی طرف سے دماغ سے متصل ہے۔ اسی کے مشارکت سے دماغ اعصاب کی مدد کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قوت متخیلہ سے اسی وقت تخیل ممکن ہوتا ہے جب کہ حرارت قلب ایک محدود مقدار میں ہو۔ اسی طرح قوت ناطقہ کے ذریعے تفکر کا امکان اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب کہ ایک خاص مقدار میں حرارت پائی جائے۔ کسی شے کے تحفظ اور تذکر کے لئے بھی یہی شرط ضروری ہے۔

داغ قلب کی حرارت کو معتدل کرنے میں اس کی جو خدمت بجالاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تخیل، فکر، رویت اور حافظ اور تذکر اس میں اعتدال پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ دماغ اپنے ایک حصے سے اس شے کو اعتدال بخشتا ہے جس سے تخیل کی درستی ہوتی ہے، دوسرے حصے سے ان اشیا کو جن سے تفکر، حافظہ و تذکر میں صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ قلب حرارت غریزی کا سرچشمہ ہے اس لیے اس کی حرارت بہت قوی اور وافر ہونی چاہیے تاکہ وہ تمام اعضا میں سرایت کرسکے۔ لیکن اس کے ساتھ اس حرارت میں بھی جو اعضا میں سرایت کرتی ہے اعتدال کا پیدا ہونا ضروری تھا، کیونکہ قلب کی حرارت فی نفسہٖ اس نقطۂ اعتدال پر نہیں ہوتی جس کے ذریعے وہ اپنے افعال کو خوبی کے ساتھ انجام دے سکے اس لئے دماغ دوسرے اعضا کی بہ نسبت سرد تر بنایا گیا اور اس میں ایک ایسی نفسی قوت ودیعت کی گئی ہے جس کے ذریعے

حرارت قلب میں ایک محدود اعتدال پیدا ہوتا ہے۔ حس اور حرکت کے اعصاب چونکہ ارضی ہیں اور بالطبع خشکی کا اثر جلد قبول کر لیتے ہیں، اس لیے تمدّد و تقاص کے لیے اس کی رطوبت کا باقی رکھنا ضروری ہے۔ اسی طرح حس کے اعصاب ایسی روح غریزی کے محتاج ہیں جس میں مطلقًا دخانیت نہیں پائی جاتی۔ وہ روح غریزی جو دماغ کے اجزا میں سرایت کرتی ہے اسی نوعیت کی ہوتی ہے۔ چونکہ قلب میں شدّت کی حرارت پائی جاتی ہے لہذا ان اعصاب کے مراکز جن کے ذریعے ان کی قوتوں کا تحفظ ہوتا ہے، قلب میں متعین نہیں کیے گئے کہ ان میں فوراً خشکی پیدا ہو کر ان کے قوی تحلیل نہ ہو جائیں، اس لیے ان کے افعال کا مرکز دماغ اور نخاع کو قرار دیا گیا، کیونکہ ان دونوں میں بہت رطوبت پائی جاتی ہے اور یہ رطوبت اعصاب میں نفوذ کرتی اور ان میں لچک پیدا کرتی ہے، جس کی وجہ سے ان کی نفسانی قوتیں باقی رہتی ہیں۔ بعض اعصاب اس امر کے محتاج ہوتے ہیں کہ وہ رطوبت جو ان میں نفوذ کرتی ہے بالکلیہ لطیف، مائی، غیر لزوجی ہو۔ اس کے برعکس بعض اعصاب کو لزوجیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جن اعصاب کو غیر لزوجی لطیف رطوبت کی احتیاج ہوتی ہے ان کے مراکز دماغ میں پائے جاتے ہیں، بخلاف اس کے جو اعصاب لزوجی رطوبت کے محتاج ہیں ان کے مراکز نخاع میں ہوتے ہیں۔ اور جن اعصاب کے لیے بہت قلیل رطوبت کی ضرورت ہے ان کے مراکز اسفل نقار اور عصعص (ریڑھ کی ہڈی) میں پائے جاتے ہیں۔ دماغ کے ۵۰
بعد جگر اور اس کے بعد طحال کا درجہ ہے پھر اعضائے تولید ہیں۔ ہر عضو میں ایک قوت ہوتی ہے جس سے جسمانی فعل کا صدور ہوتا ہے، اس کی وجہ سے ایک عضو سے خاص قسم کا لطیف جزو علیحدہ ہو کر دوسرے عضو سے جا ملتا ہے، کیونکہ یہ لازمی ہے کہ پہلا عضو دوسرے سے متصل رہے جیسا کہ اکثر اعصاب دماغ سے یا نخاع سے ملے رہتے ہیں، یا کوئی راستہ یا نالی ہو جو اس عضو سے متصل ہو جس کے ذریعے اس لطیف مادّے کا جریان ہو۔ عضوی قوت اس کی خادم ہوتی ہے، یا رئیس جیسے منہ، شش، گردہ، جگر، طحال وغیرہ، اور جب کبھی اس قوت کو دوسرے عضو پر عمل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ اسی طریقے پر عمل پیرا ہوتی ہے۔ پھر اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان گزرگاہ کے طور پر نالی ہو جیسا کہ دماغ کا فعل قلب پر ہوتا ہے۔ بہر حال

تمام اعضا میں سب سے پہلے قلب کی تکوین ہوتی ہے، پھر دماغ کی، اس کے بعد جگر معدہ اور دیگر اعضا کی۔

اعضائے تولید کا فعل سب کے بعد شروع ہوتا ہے، اور بدن میں ان کی حکومت معمولی سی ہوتی ہے جیسے انثیین کا فعل اور ان دونوں کا حرارتِ ذکری اور روح ذکری کو محفوظ رکھنا جن کی تولید اس نر حیوان کے قلب میں ہوتی ہے جس کے انثیین ہوتے ہیں۔ وہ قوت جو تولید کا باعث ہے انثیین میں پائی جاتی ہے، اس کی دو صورتیں ہیں، ان میں سے ایک تو مادے کو تیار کرتی ہے جس سے اس حیوان کی تکوین ہوتی ہے جو اس قوت کا حامل ہے، دوسری حیوانی نوع کو صورت عطا کرتی ہے اور مادے کو اس صورت کے حصول کے لئے حرکت میں لاتی ہے جو اس نوع کے لئے مخصوص ہے۔ وہ قوت جو مادے کو تیار کرتی ہے عورت کی قوت ہے، اور جو صورت عطا کرتی ہے وہ مرد کی ہے۔

وہ عضو جو مادۂ حیوانی کے عطا کرنے میں قلب کی خدمت کرتا ہے رُحم ہے، اور جو انسان یا کسی اور حیوان میں صورت عطا کرتا ہے ایک ایسا عضو ہے جس سے منی کی تکوین ہوتی ہے۔ منی جب عورت کے رحم میں داخل ہوتی ہے اور وہاں اس خون سے ملتی ہے جس کو رحم نے انسانی صورت کے قبول کرنے کے لئے تیار کیا تھا تو اس وقت منی اس خون کو ایک ایسی قوت عطا کرتی ہے جس سے اس میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور اس سے رفتہ رفتہ انسانی اعضا سے ہر عضو کی صورت، نیز انسان کی مجموعی صورت کی تکوین ہوتی ہے۔ اس طرح وہ خون جو رحم میں موجود ہوتا ہے انسان کا مادّہ بنتا ہے اور منی مادّے کو حرکت میں لاتی ہے تا کہ اس میں صورت کا حصول ہو۔

منی کو رحم کے خون سے وہی نسبت ہے جو انفحہ[1] کو دودھ سے ہے، جس طرح کہ انفحہ دودھ کے لئے محض علتہ فاعلی ہے، نہ وہ اس کا جزو ہے نہ اس کا مادّہ، اسی طرح منی رحم کے خون کا جزو ہے نہ اس کا مادّہ جنین کی تکوین منی سے

[1] پنیرمایہ (غیاث) م

ہوتی ہے، جیسا کہ جما ہوا دودھ انفحہ سے پیدا ہوتا ہے، وہ رحم کے خون سے بنتا ہے،
جس طرح دہی نچوڑے ہوئے دودھ سے، یا لوٹا تانبے سے۔ انسان میں منی کی تکوین
ان ظروف کے ذریعے ہوتی ہے جن میں وہ پائی جاتی ہے، اور وہ چند
رگیں ہیں جو جلد عانہ (زیر ناف) کے نیچے ہوتی ہیں۔ اس عمل میں انثیین سے بھی
کچھ مدد ملتی ہے۔ یہ رگیں مجریٰ قضیب سے جا ملتی ہیں تاکہ منی ان کے ذریعے
۵۱ قضیب کے منہ تک پہنچے اور وہاں سے رحم میں جا پہنچے اور اس کے خون میں
حرکت پیدا کرے، اور اعضا کی تکوین ہو، نیز ہر عضو اور بدن کی مجموعی صورت کی
تشکیل ہو۔ منی، ذکر کا آلہ ہے۔ آلات دو قسم کے ہوتے ہیں: مواصلہ، مفارقہ۔
مثال کے طور پر طبیب کو لیجئے، ہاتھ اس کا ایک آلہ ہے، اسی طرح مبضع بھی ایک
آلہ ہے جس کے ذریعے وہ عمل جراحی کرتا ہے۔ ساتھ ساتھ دوا بھی ایک آلہ ہے
جس سے وہ علاج کرتا ہے۔ پس دوا آلہ مفارقہ ہے، طبیب اس میں ایک ایسی
قوت پیدا کرتا ہے جس کے ذریعے مریض کے بدن کو صحت حاصل ہو سکتی ہے۔
جب یہ قوت اس میں پیدا ہوتی ہے تو اس وقت وہ اس کو مریض کے جسم میں داخل
کر دیتا ہے جس سے مریض کی طبیعت صحت کی طرف مائل ہوتی جاتی ہے، خواہ وہ
طبیب جس نے دوا ڈالی غائب ہو جائے یا مر جائے۔

یہی حالت منی کی ہے۔ آلۂ جراحی اپنا عمل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ ایک ماہر طبیب کے ہاتھ میں نہ ہو جو اس کو استعمال کر رہا ہے، اس طرح آلۂ جراحی سے زیادہ ماہر طبیب کا ہاتھ کام کرتا ہے لیکن دوا اس قوت کے لحاظ سے اپنا عمل کرتی ہے جو اس میں ودیعت کی گئی ہے اس کے عمل میں طبیب کی مہارت مطلقاً درکار نہیں۔

اسی طرح منی بھی قوت مولدۂ ذکریہ کا آلۂ مفارقہ ہے اور ظروف منی اور انثیین وغیرہ تولید کے ایسے آلات ہیں جو بدن سے متصل ہیں۔

پس ان رگوں کی حیثیت جن کے ذریعے منی کی تولید ہوتی ہے اس قوت رئیسہ کے مقابل میں جو قلب میں پائی جاتی ہے طبیب کے ہاتھ کی سی ہے جس کے ذریعے وہ دوا تیار کرتا ہے اور اس دوا میں ایسی قوت رکھتا ہے جو مریض کے جسم کو

صحت کی طرف لے جاتی ہے۔ اسی طرح وہ رگیں جنھیں قلب بالطبع استعمال کرتا ہے، ایسے آلات ہیں جن کے ذریعے منی میں ایک قوت پیدا ہوتی ہے جو رحم کے خون کو کسی حیوانی صورت کی تخلیق کی جانب حرکت دیتی ہے۔

جب خون منی سے ایسی قوت حاصل کر لیتا ہے کہ اس کے ذریعے وہ صورت کی جانب حرکت کرنے لگتا ہے تو پہلے اس چیز کی تکوین ہوتی ہے جس کو قلب کہتے ہیں۔ اس کے بعد دوسرے اعضا اور ان قوتوں کی تکوین ہوتی ہے جو قلب میں پائی جاتی ہیں۔ اگر قلب میں قوت غاذیہ کے ساتھ ایسی قوت پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے مادّہ تیار ہو جاتا ہے تو اس سے مادہ کے اعضا بنتے ہیں، اور اگر قلب میں وہ قوت پیدا ہو جائے جو صورت عطا کرتی ہے تو نر اعضا پیدا ہوتے ہیں۔ پس ان اعضا سے جو نر کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، ایسی شکل پیدا ہوتی ہے جو نر رکھتا ہے، اور ان اعضا سے جو مادّہ کے لیے پیدا کیے گئے ہیں باقی تمام قوائے نفسانیہ پیدا ہوتے ہیں جو مادہ میں ہوتے ہیں۔ نر اور مادہ کی یہ دونوں قوتیں یعنے ذکورۃ اور الوثت انسان میں جدا جدا پائی جاتی ہیں لیکن اکثر نباتات میں یہ ایک ہی فرد میں ہوتی ہیں، مثلاً اکثر ایسے نباتات، جو تخم سے پیدا ہوتے ہیں، ان میں ایک مادّہ ہوتا ہے جس سے وہ پیدا ہوتے ہیں، اور اس کے ساتھ ہی انھیں ایک اور قوت بھی عطا کی جاتی ہے جس کے ذریعے وہ صورت کی جانب حرکت کرتے ہیں۔ کیونکہ تخم میں صورت کے قبول کرنے کی استعداد پائی جاتی ہے، اور ایک ایسی قوت بھی ہوتی ہے جس کی وجہ سے یہ تخم صورت کی طرف حرکت کرتا ہے۔ وہ قوت جس نے اس کو صورت کے قبول کرنے کی استعداد دی وہ قوت الوثت ہے۔ اور وہ قوت جس نے اس کو وہ مبدا عطا کیا جس کی وجہ سے وہ تخم صورت کی طرف حرکت کرتا ہے قوت ذکورۃ ہے۔

حیوانات میں بھی اس قسم کے جانور پائے جاتے ہیں، اور ایسے جانور بھی ہوتے ہیں جن کی قوت الوثت تو روبہ ترقی ہوتی ہے لیکن قوت ذکورۃ ناقص ہوتی ہے اور اپنا عمل ایک خاص حد تک کرتی ہے۔ اس کے بعد وہ ترقی کرتی ہے لیکن کسی خارجی قوت کی محتاج ہوتی ہے۔ اس کی حالت اس حیوان کی سی ہے جو ہوائی انڈے دیتا ہے، یا ان مچھلیوں کے مانند ہے جو انڈے دیتی ہیں اور انھیں محفوظ رکھتی ہیں،

اس کے بعد ان کے نر آتے ہیں اور ان پر اپنی رطوبت ڈالتے ہیں جس طرح جس انڈے پر رطوبت پڑ جائے اس سے تو حیوان پیدا ہوتا ہے اور جس پر نہ پڑے وہ گندہ ہو جاتا ہے لیکن انسان کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس میں یہ دونوں قوتیں دو افراد میں متمیز حیثیت سے پائی جاتی ہیں اور ہر ایک کے خاص اعضا ہوتے ہیں جو مشہور ہیں۔ باقی اعضا، ان میں مشترک ہوتے ہیں۔ اسی طرح سوائے ان دو کے تمام نفسانی قوتوں میں بھی اشتراک ہوتا ہے۔ البتہ امور مشترکہ میں مرد کے اعضا میں زیادہ حرارت پائی جاتی ہے، اور اس میں حرکت و تحریک کی قوت زیادہ ہوتی ہے اور ایسے عوارض نفسانی بھی جو قوت کی طرف مائل ہوتے ہیں، جیسے غضب اور درشتی عورت میں بہ نسبت مرد کے کمزور ہوتے ہیں۔

ایسے عوارض جو ضعف کی طرف مائل ہوتے ہیں، جیسے رافت و رحم عورت میں زیادہ قوی ہوتے ہیں، اس کے ساتھ یہ ناممکن نہیں کہ مردوں میں ایسے عوارض پیدا ہو جائیں جو عورتوں سے مشابہ ہوں اور عورتوں میں ایسے عوارض جو مردوں سے مشابہ ہوں۔ بہر حال ان خصوصیات کے اعتبار سے انسان میں مرد اور عورت کا امتیاز ہو سکتا ہے۔ لیکن قوت حاسہ، متخیلہ اور ناطقہ میں کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جاتا۔ خارجی اشیا سے مختلف محسوسات کے ارتسامات حاصل ہوتے ہیں جو قوائے حاسہ رئیسہ سے حواس خمسہ میں مدرک ہوتے ہیں اور ان محسوسات کے ذریعے قوائے متخیلہ میں متخیلات کا ارتسام ہوتا ہے جہاں وہ حواس کے ادراکات کے غائب ہونے کے بعد بھی محفوظ رہتے ہیں اس کے بعد ذہن ان متخیلات پر حکم لگاتا ہے اور بعض کو بعض سے مخلوط کرتا ہے جس سے بے انتہا مرکبات بنتے ہیں، بعض ان میں سے صحیح ہوتے ہیں اور بعض غلط۔



ابن سینا

سنہ ۳۷۰ء تا سنہ ۴۲۸ء

حالات زندگی

ابن سینا کا نام ابو علی حسین بن عبد اللہ بن سینا ہے، اور لقب شیخ الرئیس۔ عرب کے مشہور اطبا اور اکابر فلاسفہ سے ہے۔ وہ فارسی الاصل تھا اور اس نے ماوراء النہر کے ولایت میں نشوو نما پایا۔ اس کا باپ بلخ کا باشندہ تھا، اس کو نوح بن منصور کے عہد میں (جو کہ سامانی خاندان کے امراء میں سے تھا) بخارا میں ایک اعلیٰ عہدہ عطا کیا گیا اور خرمیتان کا (جو بخارا کا ایک خاص شہر تھا) والی مقرر ہوا۔ علی کے والد عبد اللہ نے افشنا کی ایک عورت سے عقد کیا۔ افشنا خرمیتان کے قریب ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ اس عورت کے بطن سے ماہ صفر سنہ ۳۷۰ھ (مطابق اگست سنہ ۹۸۰ء) میں علی پیدا ہوا۔

اس کی ولادت کے چند سال بعد اس کے باپ نے بخارا میں سکونت اختیار کر لی، اور اس کی تربیت میں مشغول ہوا۔

اپنی تعلیم و تربیت کے متعلق ابن سینا کا بیان ہے کہ اس نے دس برس میں قرآن شریف حفظ کر لیا اور علوم دینیہ و شریعت کاملہ کے مبادیات اور علم نحو کے اہم حصے سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔ لوگ اس کے حافظے اور غیر موقتی ذکاوت پر حیرت کرتے تھے۔ اس کے والد نے اپنے

مکان میں ایک عالم عبداللہ ناتیلی کو بطور مہمان رکھا تھا اور اپنے بچے کی تربیت اس کے ذمے کی تھی۔ رفتہ رفتہ شاگرد نے اپنے استاد پر فوقیت حاصل کر لی۔ چنانچہ علی خود ہی درس کا مطالعہ کرنے لگا اور ریاضیات و طبعیات، منطق و ماوراء الطبعیات کے ادق مسائل پر غور و خوض کرنے میں مشغول ہو گیا۔ اس کے بعد ایک مسیحی استاد عیسیٰ بن یحییٰ نامی سے فن طب کی تکمیل کی جانب توجہ کی۔

ابن سینا ابھی سولھویں سترھویں برس ہی میں تھا کہ اس کی طبی قابلیت کی وجہ سے اس کی شہرت مشرق و مغرب میں پھیل گئی۔ چنانچہ نوح بن منصور امیر بخارا نے ایک ایسے مرض کے معالجے کے لئے اس کو طلب کیا جس سے وہ واقف تھا اور جہاں دوسرے تمام اطباء کی تدبیریں بے اثر رہ گئی تھیں۔ ابن سینا نے اس کا علاج کیا جس سے اس کو صحت حاصل ہو گئی۔ امیر ابن سینا سے بہت خوش ہوا اور اس پر اپنے دامان کرم کو پھیلا دیا اور اس کو بے شمار نعمتوں سے فیض یاب کیا۔ اور اپنی کتابوں کے بیش بہا ذخیرے اس کے سامنے کھول دیے جس کی وجہ سے اس فلسفی طبیب کو اپنے خواہش مطالعہ کی تکمیل کا بہت اچھا موقع مل گیا اس کے سامنے علمی جد و جہد کے لئے ایک وسیع میدان تھا اور وہ ان خوشگوار چشموں سے اپنی خواہش کے مطابق سیراب ہو رہا تھا۔

لیکن اتفاق سے کتابوں کا یہ ذخیرہ جل گیا۔ اس کے جلانے کا الزام ابن سینا پر لگایا گیا۔ خیال یہ کیا گیا کہ اس نے جس قدر بھی حکمت کا ذخیرہ حاصل کیا تھا اس کو اپنی حد تک رکھنا چاہتا تھا، تاکہ دوسرے اس سے منتفع نہ ہو سکیں۔

۵۴ اس واقعے کے تھوڑے ہی عرصہ بعد رجب ۳۸۷ھ م ۹۹۷ء میں امیر نوح نے وفات پائی اور اس کے مرنے کے ساتھ ہی اس کے خاندان کا زوال شروع ہوا۔ علی بائیس برس کا تھا کہ اس کے والد نے انتقال کیا۔ اس نے علی کو حکومت کے بعض عہدوں پر مقرر کر دیا تھا۔ لیکن جب ان کاروبار سے علی کو فراغت حاصل ہوئی تو وہ بعض کتابوں اور رسالوں کی تالیف میں مشغول ہو گیا۔ جن کی تدوین کی فرمائش اکابر شہر میں سے اس کے ایک مخلص دوست نے کی تھی۔ جب اس کے والد کو مصیبتوں نے گھیرا تو علی کے لئے بخارا میں رہنا دشوار ہو گیا۔ اس لیے اس نے وہاں سے کوچ کیا اور جرجان، خوارزم، خراسان دامغان (جو بحر قزوین کے قریب

ایک شہر ہے) میں سکونت پذیر رہا۔ ان مقامات میں اس پر ایک مزمن بیماری کا حملہ ہوا۔ اس کے بعد وہ جرجان لوٹا جہاں ایک رفیع المرتبت شخص ابو محمد شیرازی نامی سے اس کی شناسائی ہوئی اس نے علی کے لیے ایک مکان فراہم کر دیا جہاں اس کو طلباء کی تدریس کا بہت اچھا موقع مل گیا۔ یہیں پر اس نے اپنی کتاب "قانون طب" کی ابتدا کی۔ یہ اس کی وہ اہم تالیف ہے جس نے اس کے نام کو حیاتِ جاوید عطا کی۔ اور یورپ میں اس کی بہت بڑی شہرت کا باعث ہوئی۔ قانون ابن سینا اس وقت تمام علوم طبیہ کی اساس اور تمام اہل طب کی رہنما ہے جس کی نظیر صدیوں تک ملنی مشکل ہے۔

سیاسی کشمکش نے ابن سینا کو ترک وطن پر مجبور کیا جس کی وجہ سے اس کو اپنے کاروبار چھوڑنے پڑے اور اس کے علمی مشاغل میں بھی خلل واقع ہوا۔ کچھ دنوں بعد شمس الدولہ امیر ہمدان نے اس کو اپنا وزیر بنا لیا۔ لیکن ابن سینا کی وزارت سے سپاہی ناراض تھے۔ انھوں نے اس کو قید کر دیا اور اس کے قتل کا مطالبہ کیا۔ سپاہیوں کی اس حرکت سے شمس الدولہ غضب آلود ہوا اور ابن سینا کو بڑی مشکل سے ان کے ہاتھوں سے بچا سکا۔ اس کے بعد ابن سینا ایک عرصے تک عامۃ الناس کی نظروں سے چھپا رہا۔ لیکن جب امیر کے آنتوں میں بیماری پیدا ہوئی تو اس وقت پھر اس کے دربار میں داخل ہو گیا اور کتاب "شفا" کے کچھ حصے کی تدوین شروع کی۔

ابن سینا ہر شام اپنے شاگردوں کو فلسفے اور طب کا درس دیا کرتا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کو اچھے کھانوں اور ہم مذاقوں کی صحبت مرغوب تھی۔ ہر شب درس کے اختتام کے بعد وہ گویوں کو طلب کرتا اور ہر موزوں طریقے سے ان کی امداد کرتا تھا اور اس طرح رات کا ایک حصہ اپنے شاگردوں اور احباب میں گزار دیتا تھا۔

جب شمس الدولہ نے انتقال کیا اور اس کا بیٹا والی ہوا تو اس نے ابن سینا کے حال پر نظر التفات نہیں کی اور اس سے روگردانی شروع کی جس کی وجہ سے شیخ الرئیس کو اس سے ایک عناد سا پیدا ہو گیا اور اس نے در پردہ اس کے دشمن اور حریف علاؤ الدولہ امیر اصفہان سے خط و کتابت شروع کی لیکن یہ واقعہ طشت از بام ہو گیا اور اس کو اس فعل کی پاداش میں قلعہ میں نظر بند کر دیا گیا۔ کئی برس کے بعد وہ

اصفہان کی جانب بھاگ نکلا جہاں علاؤالدولہ نے اس کو بہت کچھ سرفراز کیا اور اکثر بڑی بڑی جنگوں اور سفروں میں اس کو اپنے ساتھ رکھتا لیکن سفر کی ان مشقتوں نے ۵ اس کے قویٰ کو مضمحل کر دیا۔ اور اس کے ضعف میں جو پہلے ہی سے اس کی افراط عمل اور لہو لعب کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا مزید اضافہ ہوا۔ چنانچہ اس کی آنتوں میں ایک مرض پیدا ہو گیا۔ اس کے لیے اس نے ایک سریع الاثر تیز دوا استعمال کی جس سے یہ مرض اور بڑھ گیا۔ ایک جنگ میں جس میں ابن سینا علاؤالدین کے ساتھ ہمدان کی طرف گیا تھا اس کی تکلیف انتہا کو پہنچ گئی جب اس نے دیکھا کہ موت قریب ہے تو بارگاہِ رب العالمین میں توبہ نصوح کی اور اپنے قیمتی مال و متاع کو خیرات کر دیا اور بالکلیہ عبادت میں مشغول ہو کر لقاء الٰہی کی تیاری کرنے لگا۔ رمضان ۴۲۸ھ م ۱۰۳۶ء میں اس نے وفات پائی اس وقت اس کی عمر ۵۷ برس کی تھی۔ اس کے شاگرد جرجانی نے اس کی سوانح حیات لکھی ہے جو یورپ میں "جور جوروس" کے نام سے مشہور ہے اس کا ترجمہ لاطینی زبان میں بھی کیا گیا جو یورپ میں شیخ الرئیس کی متعدد تالیفات کی اشاعت کا سبب ہوا۔

ابن سینا نہایت ذکی اور بلند پایہ مصنفین میں سے تھا کیونکہ اس نے باوجود اپنے خدمات کی ذمہ داریوں، دور دراز مقامات کی سیر و سیاحت، لڑائیوں کی کشمکش اور خانگی نزاعات کی پریشانیوں کے کثیر التعداد مفید کتابیں لکھیں جو اس کی عظمت کو قائم رکھنے کے لئے بہت کافی ہیں اور جن کی وجہ سے اس کا اکابر حکمائے مشرق میں شمار ہوتا ہے، اس نے سو سے زیادہ کتابیں لکھی ہیں اگرچہ کمال اور پختگی کے لحاظ سے ان میں یکسانی نہیں ہے" تاہم ان سے اس کی فضیلت اور اپنے زمانے کے تمام علوم سے واقفیت اور پریشان حالی میں بھی عمل کی جانب میلان کا پتہ چلتا ہے اس کی اہم تالیفات آج تک محفوظ ہیں۔ اور اکثر اس کی ضخیم کتابوں جیسے قانون اور شفا کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا، اور کئی مرتبہ طبع ہوئیں۔ اس مختصر خاکے میں ہم شفا اور نجدہ کا کسی قدر تفصیلی بیان کریں گے۔

کتاب الشفا، مختلف علوم کا مخزن اور دائرۃ المعارف ہے، اس کی اٹھارہ جلدیں ہیں۔ اس کا ایک کامل نسخہ جامعہ اکسفورڈ میں ملتا ہے اور نجدہ، شفا کا

خلاصہ ہے جس کو ابن سینا نے اپنے بعض احباب کی خوشنودی کی خاطر لکھا تھا اصل عربی نسخہ قانون کے بعد ۱۵۹۳ء میں بمقام روما طبع ہوا۔ اس کی تین تقسیمیں ہیں۔ ۱۔ منطق ۲۔ طبیعیات ۳۔ ماوراء الطبیعیات۔ لیکن اس میں وہ خاص فصل جو ریاضی سے متعلق ہے اور جس کا اشارہ مولف نے کتاب کے دیباچہ میں کیا ہے (اور جس کا تذکرہ وہ طبیعیات اور ماوراء الطبیعیات کے درمیان ضروری سمجھتا ہے) مفقود ہے یہ دونوں کتابیں کامل طور پر اور علٰحدہ علٰحدہ کئی مرتبہ لاطینی زبان میں طبع ہوئیں جن سے ایک مجموعہ ۱۴۹۵ء میں بندقیہ میں طبع ہوا ہے اور یہ ذیل کی فصلوں پر مشتمل ہے۔

۵۶ ۱۔ منطق

۲۔ طبیعیات ("جو کتاب الشفا" سے مقتبس ہے)۔

۳۔ السماء والعالم۔

۴۔ روح۔

۵۔ حیاتِ حیوانی۔

۶۔ عقل

۷۔ عقل کے متعلق فارابی کا فلسفہ۔

۸۔ فلسفۂ اولیٰ۔

ابن سینا کی منطق کی کتاب "ناقیہ" کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ ہوا اور ۱۶۵۸ء میں پیرس میں اس کی اشاعت ہوئی۔ اسی طرح علامہ شمولدا نے ابن سینا کی منطق کا خلاصہ "مجموعہ فلسفۂ عربیہ" کے نام سے شائع کیا ہے۔ ابن سینا کا فلسفہ ارسطو کے تبعین میں کسی کے فلسفے سے کم نہیں، گو ہم اس کے اور نظریوں سے قطع نظر بھی کر لیں جو یونانی فلسفی (ارسطو) کی مبادیات کے علاوہ اس کے فلسفے میں پائے جاتے ہیں جس میں اس نے کوئی بات فلاسفۂ عرب کے لیے نہیں رکھ چھوڑی۔

ابن طفیل نے اپنی کتاب "حی ابن یقظان" میں لکھا ہے کہ ابن سینا نے شفاء کی ابتدا میں اس امر کی صراحت کی ہے کہ "اس تصنیف میں اس کے اصلی خیالات کا پتا نہیں چل سکتا اور جو شخص ان سے واقف ہونا چاہتا ہے انھیں "کتاب حکمت مشرقیہ" تلاش کرے"۔ یہ کتاب ہمیں دستیاب نہیں ہو سکی۔ لیکن جن لوگوں نے اس کا

مطالعہ کیا ہے ان کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ اس کا موضوع مشرقی طریقے پر وحدۃ الوجود کے اصول کی تعلیم ہے۔ لہذا اس وقت ہمیں اس کی دوسری کتابوں پر اکتفا کرنا چاہئے جس میں وہ کبھی تو استقلال فکری کا اظہار کرتا ہے اور کبھی مقلدانہ نقل کا انداز اختیار کرتا ہے۔ چنانچہ خود ابن سینا نے اعتراف کیا ہے کہ اس نے منطق میں اکثر فارابی کی تالیفات پر اعتماد کیا ہے۔ جو شخص ابن سینا کی کتابوں کا مطالعہ کرے اس کو اس کی تالیفات میں ایک مضبوط ربط نظر آئے گا اور وہ تنسیخ کے اس میلان کو بھی دیکھے گا جس کا اس نے علوم فلسفیہ کی تنسیق و ترتیب میں شدت کے ساتھ اظہار کیا ہے اور ان کو ایک سلسلے میں (جس کے بغیر گزیر نہیں) منسلک کرنے کی کوشش کی ہے (ملاحظہ ہو کتاب "ملل و النحل" از شہرستانی نسخۂ عربی صفحہ ۴۲۸ تا ۴۲۹)۔

"شفا" میں علوم کی تین قسمیں کی گئی ہیں:۔

۱۔ اعلیٰ علوم، جن کو مادے سے کوئی تعلق نہیں اور وہ حکمت اولیٰ یا ماوراء الطبیعیات ہیں۔

۲۔ علوم دنیا جو مادے کے ساتھ مخصوص ہیں اور وہ طبیعیات اور اس کے تابع علوم ہیں۔ یعنی وہ علوم جو ان اشیا کے ساتھ مخصوص ہیں جن کی ظاہری حیثیت مادی ہے یا اس سے منتزع ہے۔

۳۔ علوم وسطیٰ وہ علوم ہیں جن کا تعلق کچھ ماوراء الطبیعیات سے ہے اور کچھ مادے سے اور وہ ریاضیات ہیں۔ ابن سینا نے ان کو علوم وسطیٰ میں اس لیے شمار کیا ہے کہ وہ بین بین ہیں۔ مثلاً علم حساب ایسی چیزوں سے مخصوص ہے جنھیں مادے سے طبعاً کوئی تعلق نہیں۔ لیکن مقتضائے حال کے لحاظ سے اس سے ایک گونہ اتصال ضرور ہے۔ اور علم ہندسہ ایسے موجودات کے ساتھ مخصوص ہے جن کا تخیل بغیر مادی اتصال کے ممکن ہے باوجود اس امر کے کہ ان کا جس میں کوئی وجود نہیں۔ تاہم بغیر مرئی اشیا کے ان کا قوام ممکن نہیں۔

البتہ موسیقی فنون آلات اور علوم بصری کو مادے سے قریبی تعلق ہے۔ اور ان میں جو طبیعیات سے زیادہ قریب ہیں اتنی ہی ان کو وقعت حاصل ہے۔ بعض وقت علوم خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ ان کی علٰحدگی ناممکن ہو جاتی ہے،

جیسے علم فلک کی حالت ہے کیونکہ وہ علم ریاضی ہے لیکن علم طبیعی کے اعلیٰ طبقے سے مخصوص ہے۔

اس تقسیم سے بخوبی واضح ہو سکتا ہے کہ ابن سینا نے ارسطو کی کتابوں سے کس قدر استفادہ کیا ہے۔ اور جو شخص ابن سینا کی تالیفات پر نظر غائر ڈالے وہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ علوم کی تحقیق اور توضیح میں شاگرد اُستاد پر سبقت لے گیا، کیونکہ ارسطو نے فلسفۂ نظری کی تین قسمیں کی ہیں:۔ ۱۔ ریاضیات۔ ۲۔ طبیعیات۔ ۳۔ علم لاہوت۔ اس لحاظ سے اس نے ریاضیات کو فلسفے کی ایک شاخ قرار دی ہے اور ریاضیات سے ایسے فنون منسوب کئے ہیں جن کی بحث ماوراء المادہ میں ہوتی ہے (یعنی وہ جو متحرک نہ ہوں اور مادے سے منزہ ہوں) اس کے بعد دوسرے علوم کا ذکر کیا ہے جیسے علم فلک، علم مرئیات، فن انسجام، اور ان کو طبیعیات سے منسوب کیا ہے۔ تاہم اس کی تقسیم اس وضاحت اور تحقیق کے درجے کو نہیں پہنچی جیسی کہ ابن سینا کی تقسیم۔ (ملاحظہ ہو کتاب ماوراء الطبیعیات از ارسطو کتاب ششم فصل اول اور طبیعیات از ارسطو کتاب دوم فصل دوم) لیکن وہ تفصیل و توضیح جس کی بنا پر ابن سینا کو امتیاز حاصل ہے صرف علوم کی تقسیم تک محدود نہیں بلکہ وہ مختلف فلسفیانہ نظریوں کو شامل ہے۔ ابن سینا نے اپنے پیشرو کی طرح وجود کے نظریے میں ممکن اور ضروری سے بحث کی ہے۔ اس کے بعد اپنے چند خاص خیالات کا اظہار کیا ہے جن سے ہمیں مطلع ہونا ضروری ہے۔ اس نے موجودات کی تین قسمیں قرار دی ہیں۔ ایک وہ جو صرف ممکن ہے اور اس قسم میں تمام اشیا داخل ہیں جو پیدا ہوتی ہیں۔ اور فنا ہو جاتی ہیں۔ دوسری قسم میں وہ اشیا داخل ہیں جو بذاتہ ممکن ہیں، ۵۸
لیکن ایک خارجی سبب کی وجہ سے ان میں وجوب پایا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہر وہ موجود جس میں فنا و بقا کی قابلیت ہے۔ (جیسے دوائر اور افلاک) اور وہ عقول جو بذاتہ ممکن ہیں اور بغیر سبب اول کے ان میں وجوب نہیں آسکتا یہ تمام دوسری قسم میں داخل ہیں۔ تیسری قسم اس برتر ہستی تک محدود ہے جو واجب بذاتہ ہے اور جس کو ہم اللہ کہتے ہیں۔ ابن سینا نے صرف اس ہستی میں وجود، وحدت اور روح کے اتحاد کو تسلیم کیا ہے اور دوسری دو قسموں میں وحدت اور وجود حادث ہیں جو اشیا کی روح پر عارض ہوتے اور ان کے ساتھ متصل ہو جاتے ہیں۔

اس تقسیم پر ابن رشد نے اپنی تالیفات میں مختلف جگہ اعتراضات کئے ہیں اور اس کی تردید بھی کی ہے اور اس کے لیے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا صرف ایک عبرانی نسخہ پیرس کے قومی کتب خانہ میں پایا جاتا ہے۔ ابن رشد کا یہ خیال ہے کہ جس چیز میں کسی خارجی سبب سے وجوب پایا جائے، جب تک وہ خارجی سبب فنا نہ ہو وہ بذاتہ ممکن نہیں ہو سکتی، لیکن جیسا کہ ابن سینا نے فرض کیا ہے یہ امر محال ہے کیونکہ سبب اول واجب الوجود ہے یہ کسی طرح محل فنا نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ابن رشد نے نہایت شدت کے ساتھ ابن سینا کے اس نظریے پر اعتراض کیا ہے کہ وجود اور وحدت صرف عوارض ہیں جو اشیاء کی حقیقت کو لاحق ہوتے ہیں۔

ابن رشد نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابن سینا نے وحدت عددی اور وحدت مطلقہ میں خلط ملط کر دیا ہے (حالانکہ وحدت عددی وحدت مطلقہ پر عارض ہوتی ہے) وحدت مطلقہ اور روح استبداد دونوں ایک ہیں اس روح سے وہ جدا نہیں ہو سکتی۔ اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے کہ ابن سینا اس مسئلے میں متکلمین کا ہمنوا ہے کیونکہ وہ تمام کائناتِ ارضی کو ممکنات کے دائرے میں شمار کرتے ہیں اور اس کو قابل تغیر قرار دیتے ہیں ابن سینا کو ان پر اس طرح تفوق حاصل ہے کہ اس نے ممکن اور واجب میں فرق بتلایا اور ایک روحی (ہیولانی) وجود کو ثابت کیا۔

ابن رشد نے ابن سینا کی تقسیم کی غلطیاں واضح کرنے کے بعد اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ "اس زمانے میں ہم ابن سینا کے اکثر متبعین کو دیکھتے ہیں جو اس کے خیالات کی اس طرح توضیح کرنا چاہتے ہیں کہ اس پر عائد کردہ اعتراضات رفع ہو سکیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ابن سینا کسی ایسے مادّے کے وجود کا قائل نہیں جو مستقل طور پر پایا جاتا ہے اور یہ اس کے خیال کے مطابق، ابن سینا کی ان تشریحات سے منتزع ہوتا ہے جو اس نے مختلف مواقع پر واجب الوجود کی بحث میں پیش کی ہیں۔ یہی اس کے اس فلسفے کی بنیاد ہے جو اس کی کتاب "حکمت مشرقیہ" کی روح رواں ہے۔ ابن سینا نے اس نام کا اطلاق اس لئے کیا ہے کہ اس نے اس کو ان مشرقی فلاسفہ سے حاصل کیا تھا جو خدا اور دوائر سماوی (افلاک) میں وحدت قائم کرتے ہیں۔ یہ رائے ابن سینا کی رائے سے مطابقت رکھتی ہے"۔

لیکن اس مشرقی وحدت وجود کے عقیدے نے ابن سینا کی ان کتابوں پر جن کا تعلق فلسفۂ مشائیہ سے ہے کوئی اثر نہیں چھوڑا اور اس رسالے میں یہی ہمارے بحث کی غایت ہے۔

جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے ابن سینا متکلمین کا ہم نوا ہے لیکن فلاسفہ کے ساتھ ۵۹
اس کو عالم کے ازلی ہونے میں کوئی شک نہیں جو اللہ کی ازلیت سے اس بات میں مختلف ہے کہ اس کی ازلیت کا ایک خاص سبب ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہے (اور یہ سبب زمانے میں واقع نہیں ہوتا) اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ازلی الوجود ہے۔

ابن سینا اور دوسرے فلاسفہ کا یہ نظریہ ہے کہ سبب اول سے براہ راست (وحدت مطلقہ ہونے کی وجہ سے) صرف واحد اثر پیدا ہو سکتا ہے۔ اور اس کے لیے یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ واجب الوجود بذاتہ اپنی تمام صفات کے لحاظ سے واحد ہے تو اس سے ایک شے سے زیادہ کا صدور نہیں ہو سکتا کیوں کہ حقیقت میں اگر دو مختلف چیزیں اس سے صادر ہوں تو ان کا صدور مختلف جہتوں سے ہوگا جو اس کی ذات میں پائی جائیں گی۔ جب یہ دونوں جہت اس کی روح میں موجود ہوں تو لامحالہ ان کی روح یعنی ذات، قابل انقسام ہوگی۔ لیکن ہم نے اس سے قبل اس کا محال ہونا ثابت کر دیا ہے (ملاحظہ ہو "ماوراء الطبیعیات" از ابن سینا کتاب نہم فصل چہارم، شہرستانی صفحہ ۲۰۸، غزالی "مقاصد الفلاسفہ")۔

ہم کہتے ہیں کہ جب ابن سینا کا یہ قول صحیح ہے کہ واحد سے صرف واحد ہی کا صدور ہو سکتا ہے تو یہ سارا عالم صرف ایک ذات خداوندی سے جو کہ متعدد کائنات کا مجموعہ ہے کس طرح صادر ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب ابن سینا نے یہ دیا ہے کہ دوائر کی حرکت خدائے تعالیٰ سے بلا واسطہ صادر نہیں ہوتی اور مشائین کی یہ رائے تو سب کو معلوم ہے کہ علت العلل کا اثر اس کونِ ارضی میں ایک حرکت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس سے مادّے کی تشکیل ہوتی ہے۔ خدائے تعالیٰ سے بلا واسطہ صرف عقل اول کا صدور ہوتا ہے یعنی اس دائرۂ محیط کی عقل کا جو دائرۂ ثانیہ کی حرکت کا سبب ہے اور یہ دائرۂ محیط اگرچہ فرد واحد سے صادر ہوتا ہے لیکن خود مرکب ہے کیونکہ اپنی عقل کے لحاظ سے اس کی دو حیثیتیں ہیں۔ عقل اول

اور دائرہ بالذات، ابن رشد کہتا ہے کہ خود مشائین کی رائے میں غلطی واقع ہوئی ہے کیونکہ اگر عاقل و معقول عقل انسانی میں دونوں ایک ہیں تو غیر مادی عقول میں وہ بدرجۂ اولیٰ ایک ہوں گی۔ اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے کہ یہ حقیقت میں ارسطو کا عقیدہ نہیں ہے، اس کو فارابی اور ابن سینا نے بعض قدیم حکما سے لیا ہے جن کا خیال ہے کہ خیر و شر بالخصوص اور اضداد عام طور پر ایک ہی سبب سے صادر نہیں ہوتے۔

جب ہم اس مفروضے کی تعمیم کریں تو ہم ایک مفرد قاعدے پر پہنچتے ہیں، وہ یہ کہ ایک محیط اور مفرد سبب سے بلاواسطہ صرف مفرد اثر ہی کا صدور ہو سکتا ہے۔ ابن رشد کا بیان ہے کہ اس رائے کو ارسطو سے منسوب کرنے میں غلطی کی گئی اور یہ ارسطو کے اس قول میں وحدت کے معنی کی غلط فہمی سے پیدا ہوئی ہے جہاں اس نے کائنات کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ ایک وحدت ہے یا مجموعۂ حیات ہے جو سبب اول مفرد سے صادر ہوئی ہے۔

میمونید جو ابن سینا کے تمام نظریوں کو معلم ارسطو کے خیالات کے مطابق قرار دیتا ہے اس مفروضے کو کسی دوسرے کی جانب منسوب کرنے میں مطلقاً پس و پیش نہیں کرتا (ملاحظہ ہو کتاب "مرشد الحیران" تالیف میمونید قسم ثانی بائیسواں باب) اور یہ غلطی مسیحی مدارس میں قرون وسطیٰ کے دوران میں رائج ہوتی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ برٹ اعظم نے اس مفروضے کو ارسطو اور اس کے شاگردوں اور تعلیم میں اس کے دوسرے متبعین (بجز ایک حکیم کے جس کا یہ عقیدہ تھا کہ ایک وحدت بسیط سے دو اشیاء کا صدور ہو سکتا ہے اور وہ مادۂ عام اور شکل عام ہیں) سے منسوب کیا ہے۔

اور فلاسفہ کے مانند ابن سینا عام موجودات پر خدائے تعالیٰ کے علمی احاطے کا قائل ہے نہ کہ خاص اشیا پر، اور نہ ان حوادث پر جو اتفاقی طور پر واضح ہوتے ہیں۔ اور جزئیات کے علم کو دوائر کے نفوس کی جانب منسوب کرتا ہے اور انھی نفوس کی وساطت سے خدائے تعالیٰ کا علم موجودات ارضی سے متعلق ہوتا ہے۔ ابن سینا کے مفروضے کے مطابق دوائر کے نفوس میں قوت تخیل پائی جاتی ہے جس کے ذریعے ان کو غیر محدود اشیاء کا علم ہوتا ہے کیونکہ ابن سینا کو سوائے اس کے گریز نہیں کہ ان حوادث کے علم کو جو اتفاقی طور پر واقع ہوتے ہیں اور اشیاء مفردہ کے علم کو یا تو

عقول دوائر سے منسوب کرے یا عقل الٰہی سے۔ اور ان خاص اشیائے ارضیہ کا، جو مفرد ہیں، اپنی علت قریبہ کی جانب رد عمل ہوتا ہے۔ اور ان کی صورتیں دوائر میں تدریجاً نفوذ کرتی جاتی ہیں اور ایک شے سے دوسری شے اور ایک علت سے دوسری علت کا اتصال ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ یہ تمام سبب اول سے متصل ہو جاتے ہیں۔ لیکن ابن رشد نے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ مفروضہ صرف ابن سینا کے ساتھ مخصوص ہے۔ چنانچہ اس نے اس کی تردید بھی کی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے کہ خیال حواس سے متصل ہے اور ان کا متمم علیہ ہے۔ جس طرح حواس کی نسبت اجرام سماویہ سے ممکن نہیں اسی طرح خیال کو ان سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ادراک کو اجرام سماوی کی جانب منسوب کرنا درست ہے۔ اور اس ادراک کی نوعیت اس ماہر فن کی ادراک کی طرح ہے جو کسی تالیف یا صورت یا عمارت یا مجسمے کو اپنے ذہن میں پیدا کرتا ہے قبل اس کے کہ انھیں حیز فکر سے حیز وجود میں لے آئے۔

لیکن اس ادراک اور خیال سے اس کو امر مقصود کا ایک عام اور نوعی علم حاصل ہوتا ہے، نہ کہ تفصیلی۔ اس لیے اگر ہم یہ فرض کریں کہ اجرام سماوی کا ایک خیال ہوتا ہے تو یہ ممکن نہیں کہ اس خیال کو خاص عرضی موجودات سے بھی تعلق ہو۔ مندرجہ بالا مثالوں اور توضیحوں سے یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ ابن سینا نے اپنے اس مفروضے سے سبب اول اور موجودات عرضی میں ایک قربت پیدا کرنی چاہی تھی اور اس تقریب کے لیے اس نے پے در پے حلقے ایجاد کیے جن کی وساطت سے قوت مجردہ اور تمام مادی موجودات میں اتصال پیدا ہو جائے۔ اور یہ امر پوشیدہ نہیں کہ ابن سینا نے مختلف مواقع پر ارسطو کے خیالات کی اتباع سے گریز کیا ہے، اور ابن رشد نے اس کے برعکس صرف ارسطو کے فلسفے کی قوۃ کو ثابت کیا اور اسی کے خیالات اور اس کے مبادی کی تائید اور اس کے افکار کی تحقیق میں لگا رہا، اس لیے اس نے ابن سینا کے خاص نظریوں کو کچھ اہمیت نہیں دی اور اکثر ان کی مخالفت ہی کی ہے (ملاحظہ ہو مرشد الحیران جزو اول صفحہ ۲۳۱ ملحوظہ، تالیف میمونید) نظریۂ نفس کی ابن سینا نے خاص توجہ کے ساتھ ترمیم کی ہے۔ پہلے تو اس نے کامل تحقیق کے ساتھ قوائے نفسانی کے

متعلق ارسطو کی تقسیم اور عقل موثر اور عقل متاثر کے نظریے کو نقل کیا ہے اس کے بعد ارسطو کے نظریوں پر اہم شرحوں اور ملحوظات کا اضافہ کیا ہے۔ اس نے نفسِ بشری کے قویٰ کی جو قیاسی تقسیم کی ہے اس میں تمام حکمائے عرب نے اس کی پیروی کی ہے اور ان کے نقش قدم پر قرونِ وسطیٰ کے فلاسفہ مدرسین اور بعض حکمائے جدید بھی چلے ہیں۔ مندرجۂ ذیل وہ تقسیم قیاسی ہے جو ابن سینا نے پیش کی ہے:۔

۱۔ خواص ظاہری یا حواس خمسہ۔
۲۔ خواص باطنی
۳۔ خواص محرکہ
۴۔ خواص عاقلہ۔

اور ہر خاصہ کی اس نے بہت سی ذیلی قسمیں کی ہیں۔ اس نے قوت وہمیہ کا قسم ثانی کی فصل ثالث میں ذکر کیا ہے جس کے ذریعے حیوان اپنا حکم نافذ کرتا ہے، جیسا کہ انسان قوتِ فکر یا تامل کے ذریعے، کیونکہ قوت وہمیہ ہی کے ذریعے بکری کو اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کو اپنے چھوٹے بچوں کی نگہداشت کی ضرورت ہے اور ان کو بھیڑیے کا خطرہ لگا ہوا ہے۔ ۶۲

ابن سینا کے پیشرو فلاسفہ نے اس قوت اور قوت متخیلہ میں خلط ملط کر دیا تھا ابن سینا کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے نفس کے خواص کا مقام دماغ کے تین حصوں کو قرار دیا ہے۔

نفس بشری سے عقل موثر کے تعلق کے بابت ابن سینا نے اپنی کوئی مستقل رائے پیش نہیں کی۔ عرب کے حکما کی طرح اس نے بھی ان تمام چیزوں میں جن کا نفس بشری کو علم ہوتا ہے اس تعلق کے ادراک کو بہت اہم قرار دیا ہے۔ اس لئے ابن سینا نے نفوس کو جد و جہد کرنے کی نصیحت کی ہے۔ لیکن اس نے مادّے کے مغلوب کرنے اور اس کی آلائش سے نفوس کو پاک کرنے پر بہت زور دیا ہے۔ یہاں تک کہ نفس الہام الٰہی کے حاصل کرنے کے لئے ایک پاک صاف ظرف بن جائے (ملاحظہ ہو کتاب ماوراء الطبیعۃ فصل نہم)۔

ابن سینا کہتا ہے "نفس عاقلہ کا حقیقی کمال مخفی ہوتا ہے اور اس کی انتہائی غایت یہ ہے کہ وہ عالم عقل بن جائے، جس میں تمام موجودات کی صُوَر اور ان کی ترتیب اور خیر عام جو کہ تمام اشیا میں سرایت کیے ہوئے ہے (اور جو کائنات کا

قاعدۂ اولیٰ ہے) اور مواد روح عالی اور وہ نفوس جو اجسام سے وابستہ ہیں اور اجرام عالیہ اور ان کے خواص و حرکات تمام کے تمام اس میں شرح و بسط کے ساتھ موجود ہوں۔ اس طرح نفس مجموعی حیثیت سے عالم عقلی کے مماثل ہو جائے اور اس کو کامل اشیا جیسے جمال تام، خیر تام اور مجد تام کا عرفان ہو جائے اور ان سے متصل ہو جائے لیکن جب تک ہم اس عالم ارضی اور ان اجسام میں مقید ہیں ہم اس سعادت سے واقف نہیں ہو سکتے کیونکہ ہم کو مختلف خواہشات گھیرے ہوئے ہیں اور جب تک کہ ہم خواہشات نفسانی اور گوناگوں فتنوں سے نجات حاصل نہ کر لیں ہم اس سعادت کاملہ کے متعلق نہ بحث کر سکتے ہیں اور نہ ہم کو یہ علم ہو سکتا ہے کہ ہم اس کی تحصیل پر قادر ہیں۔ البتہ نفسانی آلائش سے پاک ہونے کی صورت میں ہم کو اپنے نفوس میں اس سعادت کا کچھ تخیل ہو سکتا ہے بشرطیکہ شکوک رفع ہو جائیں اور ہماری بصیرت روشن ہو جائے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان اس دنیا و مافیہا سے نجات حاصل نہیں کر سکتا ۶۳
جب تک کہ عالم عقلی سے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کا تعلق پیدا نہ ہو جائے، اس کا اشتیاق اس کو اپنی جانب نہ کھینچ لے، اور اس کے ماورا پر توجہ کرنے سے نہ روکے۔ اس قسم کی سعادت فضایل اور کمالات کے اکتساب بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔"

دوسرے مقام پر ابن سینا کہتا ہے کہ "بعض ایسے صاحب طبیعۃ پاکیزہ اشخاص پائے جاتے ہیں جن کے نفوس طہارت اور عالم عقلی کے قوانین سے تعلق کی وجہ سے ایک ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں جس کے ذریعے وہ الہام کو اخذ کرتے ہیں اور عقل موثر کی جانب سے مختلف حیثیتوں سے ان پر وحی ہوتی ہے۔ ان کے علاوہ بعض ایسے بھی ہیں جن کو عقل موثر سے متصل ہونے کے لیے درس دینے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ بغیر واسطے کے ہر چیز کو جانتے ہیں۔ یہ اصحاب عقل مقدس ہیں اور یہ وہ عقل برتر ہے جس سے ہر بشر کا فیض یاب ہونا ممکن نہیں (ملاحظہ ہو شہرستانی صفحہ ۴۲۸ نسخۂ جرمنی جزو ۲ صفحہ ۳۳۱ تا ۳۳۲ تحلیل طبیعیات ابن سینا کا آخری حصہ)۔

رئیس کے اس قول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اصحاب عقل سے اس کی مراد انبیاء کرام ہیں جو وحی ربانی سے فیض یاب ہوتے ہیں۔ جب تک کہ اس کو اس بات کا اعتراف ہے کہ نفس بشری اور عقل اول میں ایک طبعی علاقہ پایا جاتا ہے اور

انسان کو عقل مکتسب سے درس حاصل کرنے کی دائمی ضرورت نہیں اس وقت تک نبوت کا امکان اس کے قول سے لازم آتا ہے۔

مندرجۂ بالا تصریحات سے یہ واضح ہوگا کہ تشریعات سماوی اور اخلاقی قوانین نے ابن سینا کے مبادیات پر کافی احاطہ کیا ہے۔ وہ اپنی پاکیزہ زبان کے استعمال میں ایسے بے باکانہ خیالات سے جو دین کے مخالف ہوں کوسوں دور ہے۔ جن کا ابن رشد قایل ہے اور جن کی اس نے توضیح بھی کی ہے۔ عنقریب قارئین پر واضح ہو جائے گا کہ کس حد تک ابن رشد نے عقل کے مسئلے میں ابن سینا کی رائے کی اتباع کی ہے۔ ابن سینا نفس بشری کی وحدت کا قایل ہے جس کے لیے مادہ ہوتا تو ہے لیکن جسد سے علیحدہ۔ یہ مادہ اس کی ذات کا محافظ ہوتا ہے۔ لیکن مکان یا زمان سے متعلق نہیں۔ (ملاحظہ ہو مرشد حیران جزو ا ص ۳۲۴ ملحوظہ ۲)۔

علوم فلسفہ کے ہر ایک شعبے میں ابن سینا نے ارسطو کے فلسفے میں جدید نظریوں کا اضافہ کیا ہے لیکن شیخ الرئیس نے جس قدر بھی اضافہ کیا ہے اس سے ارسطو کے فلسفے میں مجموعی طور پر کوئی اہم اضافہ نہیں ہوا۔

تاہم ابن سینا نے ارسطو کے فلسفے کے تمام اجزا کو ایک اعلیٰ نظام اور محکم تسلسل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اور جدید افلاطونی مذہب (نوفلاطونیت) کے ذریعے اس کا دائرہ وسیع کیا۔

بلاشبہہ ابن سینا قرون وسطیٰ میں فلسفۂ ارسطو کے اکابر اساتذہ سے ہے۔ اگرچہ اصول اسلام کی عظمت کا لحاظ کرتے ہوئے اس سے بہت سی لغزشیں ہوئیں تاہم اس نے ارسطو کے فلسفے کے ان اصول میں جن کی دین حنیف کے ساتھ مطابقت ممکن نہ تھی کوئی نمایاں تغیر نہیں کیا۔ اور بلاشبہہ امام غزالیؒ نے اپنی کتاب "تہافتۃ الفلاسفہ" میں اس مقصد کی تکمیل کی ہے۔

ابن سینا پر ایک نظر ٦٤

ہم نے اختصار کے ساتھ شیخ الرئیس کی زندگی کے جو عام حالات بیان کیے ہیں

ان سے اس کی حیات کا ایک سرسری خاکہ پیش نظر ہوتا ہے۔ جب کوئی مورخ ابن سینا کی نفسیات اور اس کے اخلاق کا یقینی علم حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کو بہت کچھ پریشانیوں کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور جو شخص اس کے حالات سے واقف ہو اس پر ظاہر ہے کہ ابو عبید جرجانی نے (جس نے اس کے حالات نقل کیے ہیں) شیخ الرئیس کی زندگی کے محض ایک سطحی حصے پر روشنی ڈالی ہے لیکن ہمیں غور و خوض کے بعد محققانہ نظر ڈالنے سے اس کے کسی قدر تفصیلی حالات کا پتہ چلتا ہے۔ چند ایسے واقعات بھی ہیں جن سے ابن سینا کے اخلاق اور عقل پر ضمناً روشنی پڑتی ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ابن سینا اپنے ابتدائی عمر سے اپنی رائے میں مستقل تھا۔ جوں جوں اس کی عمر میں ترقی ہوتی گئی اس کے استقلال میں بھی پختگی ہوتی گئی اور استقلال انسانی اخلاق کا ایک اعلیٰ جوہر ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس کے باپ اور بھائی اسماعیلیہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے اور وہ ان دونوں سے نفس اور عقل کے متعلق اس قسم کی باتیں سنا کرتا جن کو اس کے باپ اور بھائی تو پسند کرتے لیکن نہ اس کی عقل ان کو قبول کرتی اور نہ اس کا نفس ان سے مطمئن ہوتا۔ اسی وجہ سے وہ ان باتوں سے اعراض کرتا۔ رائے کا یہ استقلال اور نفس کی یہ مضبوطی اس کی فکر اور ارادے کی قوت پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن بلاشبہہ نفس کی مضبوطی اس کے عجب کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ اور عجب میں برائیاں بھی ہوتی ہیں، اور خوبیاں بھی۔ ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا کے اس عجب سے اس کو بہت کچھ فائدہ ہوا، کیونکہ اس سے اس کے اخلاق میں ترقی ہوئی اور مقاصد میں بلندی پیدا ہوئی۔ اور مثل اعلیٰ سے قرب ہوتا گیا۔ یہ امر مخفی نہیں کہ اس نے اپنے علمی تفوق اور وسعت کو ایسے الفاظ میں پیش کیا ہے جس سے نخوت ٹپکتی ہے۔

اس کے حالات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بالطبع ذکی تھا اور تمام علوم و معارف پر عبور رکھتا تھا اور اس کو بغیر کسی ظاہری یا باطنی دقت کے آسانی کے ساتھ اعلیٰ افکار کے استنباط کی قدرت حاصل تھی۔ گویا اس کی عقل فلسفے کے لیے تخلیق کی گئی تھی۔

ہر قوم میں ایسے فلسفی گزرے ہیں جو دوران بحث میں بہت تکلیف و مشقت اور دشواریوں کے بعد اصل حقیقت سے فیض یاب ہوئے ہیں۔ لیکن ابن سینا اپنی ذکاوت کے لحاظ سے یگانۂ زمانہ تھا ابن سینا کی ذکاوت کا ظہور اس کے ہم سن اور ہم استعداد افراد میں نمایاں ہونے سے بہت قبل ہو گیا تھا۔ ابن سینا نے اپنے درس و تعلیم کی تکمیل اپنی عمر کے دوسرے دہے کے آخر میں کر لی تھی۔ اس کی زندگی عجائبات کا مجموعہ اور مردانگی کا اعلیٰ نمونہ تھی۔ اس کو اپنے زمانے کے مشہور علوم پر کافی دسترس حاصل تھا، جن کا اس نے اکتساب کیا، حفاظت کی اور ان کی تحلیل کی اب اس کے نفس میں یہ تمام علوم متحضر ہو گئے اور وہ پختہ ہو گیا۔ اور اس کے علم میں کامل جلا پیدا ہو گئی۔ ہمارے پاس اس امر کی کوئی دلیل نہیں کہ مرور زمانہ سے اس کے علم میں کچھ بھی اضافہ ہوا ہو، البتہ خدائے تعالیٰ نے جو ذرائع اس کو عطا کیے تھے ان کو اس نے بہترین طریقے پر استعمال کیا۔ جب عنفوان شباب ہی میں وہ تمام علوم کی تحصیل سے فارغ ہو چکا تو اس کے بعد نہ اس کے علم میں کسی طرح کا اضافہ ہوا اور نہ کسی نئے علم کی اس نے تحصیل کی، بلکہ اس کی فطرت سلیم، روشن بصیرت، طاقتور عقل اور قوی ارادے نے اس کی مدد کی اور اس کی باقیماندہ عمر میں ان تمام بنیادی علوم کی محافظت کی جو عنفوان شباب ہی سے اس کے نفس میں نقش ہو گئے تھے اور جن کی تہذیب و ترتیب میں اس نے بہت کچھ کوشش کی تھی۔

٦٥ ہمارے اس قول کی کہ ابن سینا کی عقل فلسفے کے لئے تخلیق کی گئی تھی اس امر سے تائید ہوتی ہے کہ دوسروں کے بہ نسبت اس کے نزدیک عقلی علوم کا مطالعہ بہت آسان تھا۔ اور تمام علوم کو سرعت کے ساتھ جمع کرنے اور ادنیٰ سی توجہ سے ان پر کافی دسترس حاصل کرنے کے بعد تصنیف و تالیف کا کام اس کے لیے بہت آسان اور صریح الحصول ہو گیا تھا۔ وہ ان حکما میں نہیں تھا جو اپنے مکتوبات پر طویل عرصے تک نظر ثانی کرتے رہتے ہیں اور تنقید و تبصرے کے بعد کاٹ چھانٹ میں بہت کچھ مدت صرف کر دیتے ہیں۔ برخلاف اس کے ابن سینا اپنے فلسفے اور حکمت میں بہت فیاض تھا۔ وہ جن نظریوں کو ایکبار ثابت کر دیتا ان میں پھر کسی قسم کی ترمیم نہ کرتا نہ تنقیح و تصحیح میں اس کو کوئی تردد ہوتا، نہ اپنے

مکتوبات کی صحت میں اس کو شک ہوتا۔ اس کی تائید میں وہ کثیر التعداد کتابیں ہیں جن کی ابن سینا نے تالیف کی ہے جن میں تمام کی تمام اہمیت رکھتی ہیں اور جن میں سے بعض کی تالیف تو اس نے عین شباب کے زمانے میں کی ہے کیوں کہ خود اس کی عمر کم سے کم ترین اور زیادہ سے زیادہ اٹھاون ۵۸ سال سے متجاوز نہیں ہوئی تھی۔

مندرجۂ بالا بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ کے اوصاف میں سے اس کی کثرت کار اور پھر سرعت کے ساتھ اس کی تکمیل بھی ایک نمایاں صفت ہے۔ وہ بعض خصوصیات میں جرمنی فیلسوف گوئٹے کے مشابہ ہے کیونکہ گوئٹے نے اپنا ڈرامہ "فوسٹ" دو جلدوں میں لکھا ہے اور ان دونوں جلدوں کے درمیان تقریباً ساٹھ برس کا وقفہ گزرا تھا اسی طرح ابن سینا نے "شفا" کی پہلی جلد اس وقت مرتب کی جب کہ وہ امیر شمس الدولہ کا مصاحب تھا اس کے بعد اس نے متعدد طویل وقفوں کے ساتھ اس کام کو جاری رکھا یہاں تک کہ اس نے اس کتاب کو اس وقت مکمل کیا جب کہ وہ امیر علاؤ الدولہ کی معیت میں تھا جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے جو کچھ اپنے شباب کے زمانے میں لکھا تھا آخری زمانے تک (جب کہ حکمت میں اس کی قدامت ثابت ہو چکی تھی) اسی پر قایم رہا۔ یہی حالت گوئٹے اور اس کی لازوال کتاب "فوسٹ" کی ہے۔ شیخ الرئیس کی کتاب "شفا" بھی اس کے تمام کتب حکمت میں وسعت اور افادی نقطۂ نظر سے ایک نہایت اہم مرتبہ رکھتی ہے۔

ابن سینا کے عقیدے کے متعلق بعض ایسی روایتیں منقول ہیں جو محض خرافات اور توہمات پر مشتمل ہیں۔ علامہ جرجانی اور دیگر مورخین کی معتبر روایتوں سے جو صحیح خبریں مروی ہیں ان سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ شیخ الرئیس کو جب کبھی کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو وہ وضو کر کے جامع مسجد کا رخ کرتا اور نماز پڑھ کر خدا سے اس مشکل کو آسان کرنے کے لئے دعا مانگتا۔ اس سے ابن سینا کے قوی مذہبی جذبے کا پتہ چلتا ہے اور ہمارے لیے یہ کہنا بجا ہو گا کہ اس کا ایمان اس کی ذکاوت کا ایک جزو تھا اور واجب الوجود پر اس کا اعتقاد اس کی ذکاوت کے ظہور کا ایک قوی سبب تھا۔

جرجانی کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن سینا کے تمام قویٰ مضبوط تھے

اور محبت کا جذبہ ان پر غالب تھا اور اسی کے معنوی اور مادّی مظاہر نے شیخ کو اپنی جانب کھینچا اور اس کو ایسے مشاغل میں مبتلا کیا جن سے اس کا مزاج متاثر ہوگیا اور اکثر بیماریوں نے اس پر حملہ کیا۔ اگر واقعی یہ صحیح ہے تو گو اہل بحث کے نزدیک اس قسم کے صفات حیرت انگیز کیوں نہ ہوں لیکن جس زمانے سے کہ علامۂ فرائیڈ نے قوت
٦٦ جب جنسی اور مواہب عقلیہ پر نظر غائر ڈالی ہے اہل ذکاوت کے اس قوی جذبے کا مطالعہ ان کے نفوس کی مخفی قوتوں اور ان کی زندگی کے عقلی اور قلبی اسرار کی دریافت کے اہم ذرائع میں سے ایک ذریعہ بن گیا ہے یہ رموز جو تاریخ فلسفہ میں بطور تلمیح بیان کیے گئے ہیں انھوں نے ان علمائے نفسیات کی نظر میں جو نفس کے قوی اور اس کے مواہب کی تحلیل کرتے ہیں بہت اہمیت پیدا کر لی ہے اور اس بحث نے ایک مستقل علم کی شکل اختیار کر لی ہے جس کا نام نفسی تحلیل "Psycho-aralysis" رکھا گیا ہے۔



امام غزالیؒ



سنہ ۴۵۰ھ تا سنہ ۵۰۵ھ

٦٧ سنہ ۱۰۵۸ء تا سنہ ۱۱۱۱ء



آپ کا اسم گرامی ابو حامد محمد ابن محمد غزالی ہے۔ عام طور پر آپ کو غزال سے منسوب کرتے ہیں۔ آپ اپنے زمانے کے علمائے کلام میں نہایت بلند مرتبہ رکھتے ہیں، اور مذہب شافعی کے ائمہ سے ہیں۔ آپ کی ولادت خراسان کے ایک شہر طوس میں سنہ ۴۵۰ھ م سنہ ۱۰۸۵ء میں ہوئی۔ ابتداء میں آپ نے اپنے ہی شہر میں علوم کی تحصیل کی، اس کے بعد مزید تکمیل کے لیے نیشاپور کا قصد کیا۔ بچپن سے آپ میں اعلیٰ ذکاوت اور غیر معمولی نجابت کے آثار نمایاں تھے۔ علوم کلام اور فنون فلسفہ میں آپ کے کمال تبحر کی وجہ سے سلطان ملک شاہ سلجوقی کے وزیر نظام الملک نے آپ کی جانب خاص طور پر توجہ کی، اور مدرسۂ نظامیہ جس کو اس نے بغداد میں قائم کیا تھا، آپ کے تفویض کیا۔ اس وقت امام غزالیؒ کا

سن تینتیس برس کا تھا۔ اور اس زمانے کے علما میں آپ کا خاص مرتبہ تھا۔ کچھ برس بعد آپ نے مدرسہ نظامیہ کو چھوڑ دیا اور حج کے فریضہ کی ادائی کے لیے مکے کا رُخ کیا۔ اس مقدس فرض سے فارغ ہونے کے بعد دمشق و بیت المقدس اور اسکندریہ کے جامع مسجدوں میں درس دیتے رہے جب آپ اسکندریہ میں تھے اور یوسف بن تشفین امیر مراکش سے (جو امرائے مرابطین سے تھا) ملنے کے لیے مغرب کا رُخ کرنے ہی کو تھے کہ ناگہاں یوسف کے مرنے کی خبر پہنچی۔ اس لئے طوس کی طرف لوٹے اور حیاتِ فکری کے لیے خود کو وقف کر دیا اور صوفیانہ زندگی گزارنی شروع کی اور بہت سی کتابیں تالیف کیں جن کی غایت دوسرے ادیان اور فلسفے پر دینِ اسلام کی فضیلت ظاہر کرنی تھی۔ اسی بناء پر آپ کا لقب حجۃ الاسلام اور زین الدین ہوا۔

آپ کی کتابوں میں سب سے مشہور "احیاء علوم الدین" ہے جو علم کلام اور اخلاق کی زبردست کتاب ہے یہ چار ابواب پر منقسم ہے پہلے میں شعایر مذہبی سے بحث کی گئی ہے۔ دوسرا ان قوانین سے متعلق ہے جو حیاتِ دنیوی کے حالات سے مختص ہیں۔ تیسرے میں ان مہلکات سے بحث کی گئی ہے جن کا ازالہ ضروری ہے، اور چوتھے میں ان منجیات کا ذکر کیا ہے جن کا اکتساب لازمی ہے۔

اس کے بعد آپ تالیف کے کام کو چھوڑ کر نیشاپور کی طرف لوٹے تاکہ مدرسۂ نظامیہ کی تنظیم کریں۔ پھر طوس کا رُخ کیا اور صوفیوں کے لیے ایک خانقاہ بنوائی۔ اور آخری ایام عبادت اور غور و فکر میں گزارے۔ اور ۵۰۵ھ م ۱۱۱۱ء میں رحلت فرمائی۔

آپ کی زندگی کی تحقیقی حالات موسیو دی ہامیر نے کتاب "ایہا الولد" کے جرمنی کے ترجمے کے مقدمے میں بیان کیے ہیں۔ جو غزالیؒ کی کتابوں میں اخلاق کی ایک کتاب ہے۔ جن چیزوں کا ہم یہاں خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنا چاہتے ہیں وہ غزالیؒ کے حیاتِ فکری کی تاریخ اور آپ کا وہ درجہ ہے جو آپ کو فلاسفۂ اسلام میں ٦٨
حاصل ہے اور نیز وہ اثرات ہیں جو آپ نے اپنے زمانے کے فلسفے پر چھوڑے۔ ان مسائل کے حل کرنے کے لیے خود غزالیؒ نے اپنی کتاب "المنقذ من الضلال"

میں ہماری رہبری کی ہے جس میں موجودات کے حقایق کی تشریح کی گئی ہے۔ موسیو پالیا[1] اور موسیو شمولدرز نے "مبادی فلسفۂ عرب" پر اپنے ایک مقالے میں اس کتاب کی مکمل شرح لکھی ہے اور شمولدرز[2] نے غزالیؒ کا اصل عربی نسخہ فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شایع کیا ہے جس میں بعض غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ تاہم وہ بحیثیت مجموعی کافی ہے۔

اس رسالے میں امامؒ نے ان سوالات کے جواب دئیے ہیں جو آپ کے ایک دوست نے کیے تھے۔ پہلے آپ نے ان دقتوں کا اظہار کیا ہے جو مختلف فلسفیانہ تعلیمات اور مبادی میں امتیاز کرنے، اور کھرے کھوٹے کے پہچاننے میں لاحق ہوئیں۔ اور اس جد و جہد کا بھی تذکرہ کیا ہے جو حق کی تلاش میں پچاس برس کی عمر سے جاری رہی۔ آپ فرماتے ہیں کہ "فلاسفۂ دینیہ و حکمیہ کے مبادی کی تعلیم حاصل کرنے اور ان پر غور و فکر کرنے کے بعد مجھے ہر چیز میں شک ہونے لگا اور میں انکارِ مطلق کے غار میں گر پڑا اور مجھے ایسے امور میں شبہات پیدا ہو گئے جن کی جانب حس رہبری کرتی ہے اور جو اکثر اوقات ایسے احکام لگاتی ہے جو عقل کے منافی ہیں"۔ اسی طرح عقل بھی غزالیؒ کی تشفی کے لیے کافی نہیں: "کیونکہ کوئی شے عقل کے مبادی کی صحت کو ثابت نہیں کر سکتی اور بیداری میں ہم جس شے کو حواس یا عقل کے ذریعے حقیقی سمجھ رہے ہیں وہ صرف اس ربط کی وجہ سے ہے جو شے ہماری موجودہ حالت کے ساتھ رکھتی ہے، لیکن کیا ہم کو اس امر کا کامل یقین ہے کہ اس کے بعد کوئی اور ایسی حالت نہیں جس کو بیداری کے ساتھ وہی نسبت ہو جو بیداری کو نیند کے ساتھ ہے اس طرح سے کہ موجودہ حالت جس کو ہم عقل کے ذریعے بالکل حقیقت پر مبنی سمجھ رہے ہیں محض ایک بے حقیقت خواب ہو؟" بالآخر غزالیؒ نے اپنے انکار کی حالت سے رجعت کی، لیکن عقلی قوت کے ذریعے نہیں بلکہ حقیقت سے بحث کرنے کے دوران میں آپ نے فلاسفۂ متکلمین باطنیہ کے مبادی پر غور و خوض کیا اور صرف تصوف تا حالِ انجذاب ہی میں (جس سے صوفیا بخوبی واقف ہیں) راہ ہدایت پائی۔ گو صوفیا کے مبادیات پر غزالیؒ نے کوئی ایسا نمایاں اثر نہیں چھوڑا لیکن تاریخ فلسفۂ عرب

[1] M. Pallia

[2] M. Schnoel deis

پر ان کا اثر عظیم الشان ہوا ہے کیونکہ ان کے انکار و مخالفت نے
جس کا انھوں نے اپنی کتابوں میں اظہار نہیں کیا، ان کی
فلسفیانہ مبادیات کی ردو قدح میں مدد کی۔ غزالیؒ کی تالیفات میں
٦٩ جن کی تفصیل موسیو ہامر نے اپنے رسالے میں بیان کی ہے دو کتابوں کا مطالعہ ضروری ہے
پہلی کتاب "مقاصد الفلاسفہ" دوسری "تہافت الفلاسفہ" ہے۔ "کتاب المقاصد" علوم فلسفہ
کی تلخیص ہے جس میں مولف نے علوم منطق، ماوراء الطبیعیات اور طبیعیات کی تشریح کی ہے اور
یہ اپنی اس شرح میں ارسطو کے ان مبادیات سے ملتے جلتے ہیں جن کی فارابی اور ابن سینا نے
توضیح کی ہے۔ بارھویں صدی کے اواخر میں اس کتاب کا ترجمہ لاطینی زبان میں دومینک جند
سالقی نے کیا اور ۱۵۰۶ء میں بندقیہ میں برتوس لیشتنشین دی کولونی کے ذریعے "منطق العرب
وحکمتہم للغزالیؒ" کے نام سے طبع ہوا۔

جو شخص غزالیؒ کو "مقاصد" میں فلاسفہ کے مبادی کی تشریح کرتے ہوئے دیکھے
اس کو یہ دیکھکر سخت حیرت ہوگی کہ غزالیؒ "کتاب تہافہ" میں انھیں اصول کی بیخکنی
کر رہے ہیں۔ موسیو آیتر نے اپنی کتاب "تاریخ فلاسفہ" (ج ۸ ص ۵۹) میں یہ خیال ظاہر
کیا ہے کہ غزالیؒ نے اس وقت کتاب "مقاصد" لکھی ہے جب کہ وہ مبادیٔ ارسطو کے قائل تھے
لیکن حقیقت یہ ہے کہ "مقاصد" سے صرف ان کا یہی مطمح نظر تھا کہ مبادی ارسطو کی
(جن کی انھوں نے کامل تشریح کردی تھی) بیخکنی کی استعداد پیدا ہوجائے، جیسا کہ انھوں نے
اپنے مقدمہ میں بیان کیا ہے جو فینیس (بندقیہ) کے نہ کسی لاطینی قلمی نسخے میں پایا جاتا ہے
ورنہ کسی مطبوعہ نسخے میں:۔ البتہ عبرانی زبان کے دو قلمی نسخوں میں اور مکتبہ سربون کے
کے لاطینی نسخے میں موجود ہے۔ غزالیؒ نے اپنے مقدمے میں فلاسفہ کے دلایل کی تردید کی
جن لوگوں نے درخواست کی تھی ان کے جواب میں لکھا ہے:۔

"اے بھائی! تم نے مجھ سے ایک ایسی کامل اور واضح کتاب کی تالیف کی
فرمایش کی ہے جس میں فلاسفہ کی تردید کی جائے اور ان کے مبادیات کی غلطیوں کی
توضیح ہو تاکہ ہم ان سے اجتناب کرسکیں۔ لیکن جب تک ہم ان کے مبادیات اور تعلیمات
سے پوری طرح واقف نہ ہوجائیں اس قسم کی کوشش سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، کیونکہ بعض
خیالات کی خامیوں کو دریافت کرنے کی خواہش قبل اس کے کہ ان خیالات کا ہم کو

کافی طور پر علم نہ ہو خلط مبحث اور اندھے پن کی وجہ سے اکثر غلط فہمی پیدا کرتی ہے پس
میرے لیے یہ ضروری تھا کہ قبل اس کے کہ میں فلاسفہ کے اصول کی تردید شروع کروں
ایک ایسی کتاب لکھوں جس میں ان کے علوم منطق، طبیعیات اور الہیات کے میلانات
کی تشریح کردی جائے نہ کہ ان کی مبادیات کی غلطی اور صحت میں امتیاز کیا جائے،
کیونکہ یہاں میری غایت یہ ہے کہ غیر ضروری امور کی (جن کو بحث سے کوئی تعلق نہیں)
تفصیل کرنے کے بجائے صرف ان کے اقوال کے نتائج کو واضح کردوں۔ پس میں
ان کے مبادیات کی تشریح پر اکتفا کرتا ہوں، لیکن ساتھ ساتھ ان دلائل کا بھی
اضافہ کرتا ہوں جن سے وہ اپنے اقوال ثابت کرتے ہیں۔ اس طرح اس کتاب کا
مقصد فلاسفہ کے خیالات کی توضیح ہے اور اسی بنا پر اس کا نام "مقاصد الفلاسفہ" رکھا
گیا ہے۔" اس کے بعد غزالیؒ نے اس امر کی صراحت کی ہے کہ وہ آیندہ سے
علوم الہیہ کے متعلق بحث نہیں کریں گے کیونکہ عامۃ الناس کو ان کے مبادیات کی
صحت پر کامل اتفاق ہے ان میں کوئی ایسی بات نہیں جو قابل نقص ہو، یہی مبادیے ٧٠
منطق کی حالت ہے جو علی العموم صحیح ہوتے ہیں اور شاذ و نادر ہی ان میں غلطی ہوا کرتی ہے
البتہ طبیعیات حق و باطل کا مجموعہ ہے۔

اصل عربی نسخے اور دونوں عبرانی نسخوں میں کتاب کا اختتام اس عبارت پر
ہوا ہے "ہم نے فلاسفہ کے علوم منطق الہیات اور طبیعیات کی توضیح کا جو ارادہ کیا تھا
یہاں اس کی (بغیر اس کے کہ نیک و بد اور حق و باطل کے امتیاز میں مشغول ہوں)
تکمیل کردی ہے اس کتاب کے بعد ہم "تہافت الفلاسفہ" کی ابتدا کریں گے تاکہ
اس مجموعے میں جو کچھ باطل ہے وہ دلائل سے واضح ہوجائے۔"

اس توضیح کے بعد کتاب "مقاصد" میں فلاسفہ کے مبادیات کی جو تشریح کی گئی ہے
وہ تعجب خیز نہیں ورنہ کتاب "تہافہ" سے غزالی کا مقصد فلاسفہ کے تعلیمات کی ایسی عام
تردید ہے جس سے ان کا تناقض اور عقل کے منافی ہونا واضح ہوجائے کتاب "تہافہ"
کے اختتام پر یہ عبارت ہے:۔

"جب یہ اعتراض کیا گیا کہ ہماری تنقید شکوک سے خالی نہیں تو ہم اس کا یہ
جواب دیتے ہیں کہ تنقید کے ذریعے اس برہان کی وضاحت ہوجاتی ہے جو حق و باطل

کے درمیان امتیاز کرتا ہے۔ اگر کوئی دقت پیش آئے تو اس کا حل نقد اور اعتراض کی تحقیق کے ذریعہ ممکن ہے۔ اس کتاب سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ صرف فلاسفہ کے مبادیات کی تشریح کریں اور ان دلائل سے ان کا مقابلہ کریں جو ان کی تردید کرتے ہیں۔ لیکن ہم یہاں صحیح مذہب سے بحث نہیں کریں گے۔ ہمارا مقصد حدوث عالم کے دلائل بیان کرنا نہیں ہے بلکہ قدم مادہ کے قول کی تائید میں جو دلائل پیش کیے گئے ہیں ان کی تردید مقصود ہے البتہ اس رسالے سے فارغ ہونے کے بعد ہم ایک دوسری تالیف کی ابتدا کریں گے جس میں ہم صحیح مذہب کو ثابت کریں گے جس کی غایت حق کی تائید ہوگی۔ جیسا کہ اس کتاب سے ہمارا مقصد باطل کی تردید تھی۔"

غزالی نے اس کتاب کے مقدمے کی ابتدا ان لوگوں کے خیالات کی تردید سے کی ہے جو فلاسفہ کے ہمنوا ہیں، اور حکمت دین سے اعراض کرتے ہیں تاکہ یہ ثابت ہوجائے کہ اصول دین کے خلاف جو کچھ بھی وہ کہتے ہیں اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس کے بعد انھوں نے ان چاروں قواعد کی تفصیل کی ہے جن سے اس کتاب کی تالیف میں مدد لی ہے، اور اس مقدمے کے بعد غزالیؒ نے بیس نقاط میں فلاسفہ کے دلائل کی تردید شروع کی ہے جن میں سے سولہ الٰہیات میں ہیں اور چار طبیعیات میں۔

ان میں سب سے اہم وہ فصل ہے جس میں مسببات سے بحث کی گئی ہے اور اس
۱۷ فصل میں غزالیؒ کے بیان کی تلخیص دو مسئلوں میں ہوتی ہے۔ ایک تو یہ کہ جب دو چیزوں کا اجتماع ہوتا ہے تو اس امر پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہوسکتی کہ ان میں سے ایک دوسرے کی علت ہے، دوسرے یہ کہ اگر ہم بعض ظروف (ایک امر کا دوسرے امر سے علاقہ) کے فعل کی صحت کو قانون طبعی کے لحاظ سے فرض کرلیں تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ اسی قسم کا اثر بذاتہ دوسرے متماثل ظروف میں بھی ہوگا اگرچہ کہ اشیا متماثل کیوں نہ ہوں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ (مثلاً) روئی خدائے تعالیٰ کے ارادے سے ایسی شکل اختیار کرلے جس کی وجہ سے وہ جلنے سے محفوظ ہوجائے۔ بالفاظ دیگر فلاسفہ نے جس کا نام قوانین طبعیہ یا قاعدہ علل رکھا ہے وہ ایک ایسا امر ہے جو خدائے تعالیٰ کے ارادے کے تحت واقع ہوتا ہے اور ہم اس کو ایک تحقیقی امر واقع کی طرح قبول کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم میں یہ معلوم کرلیا کہ ان چیزوں کا یہ انجام ہوگا اور اسی طرح ہم پر

یہ امور منکشف کیے، پس کوئی ایسا مستقل قانون طبعی نہیں ہے جو ارادۂ الٰہی کو مقید کردے۔

بعض فلاسفہ مثلاً ابن رشد کا خیال ہے کہ غزالیؒ اپنے قول میں مخلص نہ تھے اور ان میں اور فلاسفہ میں جو کچھ اختلاف تھا وہ محدود تھا اور فلاسفہ کے تمام نظریات کی انھوں نے صرف اس لیے تردید کی ہے کہ اہل سنت میں اپنا رسوخ و اعتماد زیادہ کرلیں۔ موسیٰ بن ناربون نے مقاصد پر اپنی شرح کی ابتدا سے قبل ابن رشد کی رائے کی تصریح کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "غزالیؒ نے "تہافہ" کی تالیف سے فارغ ہونے کے بعد ایک اور چھوٹا سا رسالہ لکھا تھا جس کا علم ان کے بعض مقربین ہی کو ہے اس میں انھوں نے اب تک فلاسفہ کے مبادی کی جو کچھ تردید کی تھی اس کو واپس لے لیا ہے۔ اس کتاب کا نام "رسالۃ وضعھا ابوحامد بعد التہافت لیکشف عن فکرہٖ للحکماء وفیھا مقاصد المقاصد والللبیب تکفیہ الاشارہ" ہے۔

اس کتاب میں الٰہیات کے مباحث ہیں جو بہت اہم ہیں، لیکن اس کی زبان مشکل سے عام لوگوں کی سمجھ میں آتی ہے۔ اس رسالے میں بحث کی ابتدا دوائرِ علیا اور ان کی حرکات و نفوس سے کی ہے، اس کے بعد محرک اول اور اس کے صفات بیان کیے ہیں۔ بعد ازاں نفس کے متعلق بحث کی ہے۔ اس رسالے میں کوئی ایسی بات نہیں جس سے فلسفے کی تحقیر ہو جیسا کہ "تہافہ" میں ہے انھوں نے ان مسائل پر متکلمین کی طرح نہیں بلکہ حکماء کے انداز پر دلائل پیش کیے ہیں۔ اور دلیل عقلی سے اکثر الٰہیات کے انھیں مسائل کو ثابت کیا ہے جن کی "تہافہ" میں تردید کی ہے کیونکہ اس رسالے میں وہ فلاسفہ کی طرح زماں اور آسمانی دوائر کی حرکت کی ازلیت کے قائل ہیں۔ اس رسالے کے اختتام پر غزالیؒ نے آنحضرت صلعم کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے "خاطبوا الناس علیٰ قدر عقولھم" سوائے اعلیٰ نفوس اور عقول سلیمہ کے عام لوگوں کے لئے ان امور کا جاننا ممنوع قرار دیا ہے۔

ابن طفیل نے غزالیؒ کے احترام کے خلاف، مباحث میں ان کے تردد اور اضطراب کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے (منقول از کتاب حی بن یقظان ص ۱۹-۲۱):

"اما عن کتابات الامام الغزالیؒ ...... الخ" اس کے بعد ابن طفیل نے غزالیؒ کی کتابوں کے متعلق کچھ لکھا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ غزالیؒ نے بعض کتابیں

پوشیدہ طور پر تالیف کی ہیں جن کو ان کے خاص مقربین کا گروہ جانتا ہے۔ اور یہ اندلس کے کتب خانوں میں نہیں پائی جاتیں ان میں سے ایک اہم کتاب "المضنون بہ" ہے جو غزالیؒ کے چار رسائل کے ساتھ پیرس کے قومی کتب خانہ کے (جس کا نام پہلے "مکتبۃ امپراطوریہ" تھا) مخطوط نسخوں میں تحت عدد ۸۸۴ موجود ہے، اور علامہ شمولدرس نے اپنے مقالے کے صفحۂ ۲۱۳ کے حاشیہ (نوٹ ۱) پر اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کتاب میں غزالیؒ نے مسئلۂ قدم عالم پر فلاسفہ کے ساتھ اتفاق کیا ہے اور یہ بھی خیال ظاہر کیا ہے کہ ذات خداوندی کو تمام اشیاء کا صرف اجمالی علم ہے نہ کہ تفصیلی، یعنی اس کا علم کلیات پر محیط ہے نہ کہ جزئیات پر۔ نیز یہ کہ اس کی ذات صفات سے مجرد ہے۔ بعض مولفین نے غزالیؒ سے اس قسم کی کتاب کو منسوب کرنے سے احتراز کیا ہے کیونکہ حجۃ الاسلام نے اس کتاب میں جو کچھ بھی خیالات ظاہر کیے ہیں، ان کو ان خیالات سے کوئی مناسبت نہیں جن کا اظہار انھوں نے اپنی امہات کتب میں کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو فہرست الحاج خلیفہ طبقۃ الموسیو فلوگل جلد ۵ صفحہ ۱۵۹) حاصل کلام یہ کہ غزالیؒ کے لیے اگر کوئی مبدا تھا جس کے ساتھ وہ مخصوص ہیں تو انھوں نے اس کو محض تامل اور جذب کی وساطت سے حاصل کیا تھا جو تصوف کی وجہ سے ان پر طاری تھا۔ اور جذب کے ذریعے سے جو کچھ بھی حاصل ہو وہ حقیقت میں فلسفیانہ مبداء نہیں ہو سکتا اس کے بعد غزالیؒ نے عمل پر بہت زور دیا ہے اور اپنی کتاب "ایہا الولد" میں علم کو درخت اور عمل کو ثمر سے تشبیہ دی ہے۔ اخلاق و فضائل کی تعلیم میں ان کی اہم کتاب "میزان العمل" ہے جس کی ایک عبرانی شرح ۱۸۳۹ء میں "لائپزگ" میں طبع ہوئی ہے۔ اور عربی زبان سے اس کو معلم ابراہیم بن حسدی اسرائیلی اندلسی نے ترجمہ کیا ہے۔

یورپ میں غزالیؒ کو جو کچھ بھی اہمیت حاصل ہے وہ ان کے علوم فلسفیہ کے انکار کی بنا پر ہے۔ علمائے یورپ کہتے ہیں کہ غزالیؒ نے مشرق میں فلسفے کی دھجیاں اڑا دیں اور مغرب میں بھی اس کا یہی حشر ہوتا اگر ابن رشد ان کی حمایت نہ کرتا اور ایک عرصے تک اس کو زندہ نہ رکھتا۔"

غزالیؒ کے فلسفے کی توضیح ۷۳

اس میں شک نہیں کہ غزالیؒ کا شمار عرب کے بہت بلند اسلامی مفکرین میں ہوتا ہے اور وہ دنیوی و دینی علوم کے اہل بحث کے ائمہ سے ہیں۔ اکثر مورخین ادب و فلسفہ نے آپ کو یگانۂ زمانہ قرار دیا ہے۔ آپ ان جوانمردوں میں سے ہیں جنھوں نے دور اوّل کے اختتام پر پانچویں صدی کو چمکا دیا اور ایک ایسی تالیف پیش کی جو سلف صالح کی تمام قیمتی آثار کی روح رواں ہے۔ اسی واسطے مورخین نے آپ کا نام حجۃ الاسلام رکھا ہے اور یہ خطاب امر واقعی ہے اس میں کسی قسم کا مبالغہ نہیں ہے۔

آپ کے نام کے متعلق اختلاف ہے کہ آیا غزالیؒ زاے تخفیف کے ساتھ ہے یا تشدد کے ساتھ شذرات الذہب اور شمس الدین ذہبی کی "عبر" اور عبدالرحیم اسنوی کی "طبقات شافعیہ" میں اس مسئلے پر بحث ہوئی ہے ان لوگوں کا خیال ہے کہ ان کا نام غزالیؒ زائے کی تشدید کے ساتھ ہے۔ اور کہا ہے کہ غزالیؒ عطاری اور خبازی کے مثل ہے۔ زا، طا، اور با، تشدید کے ساتھ۔ یہی اہل خراسان کا لہجہ غزّال، عطّار، خبّاز میں حروف وسطی کی تشدید کے ساتھ ہے۔ "طبقات شافعیہ" میں لکھا ہے کہ ان کے والد سوت کاتا کرتے تھے۔ ان کا یہ لقب ان کے والد کے پیشے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے۔ لیکن سمعانی کہتا ہے کہ ان کا یہ لقب غزالہ سے جو طوس کے مضافات سے ہے مستفاد ہے۔ یہاں ہم سمعانی کی توجیہ کو پسند کرتے ہیں اور اس لقب کا اطلاق زائے کی تخفیف کے ساتھ کرتے ہیں۔

خواہ ان کے والد سوت کاتتے ہوں یا فروخت کرتے ہوں یا یہ تمام واقعات ہی بے اصل ہوں، بہر حال اتنا تو صحیح ہے کہ انھوں نے دو لڑکوں محمد اور احمد کو حالت طفولیت میں چھوڑ کر وفات پائی۔ بلا شبہہ وہ مفلس تھے انھوں نے اپنے ایک صوفی دوست سے اپنے بچوں کے متعلق وصیت کی جو ان کی وفات کے بعد ان بچوں کی تربیت کرتے رہے یہاں تک کہ ان کے باپ کا ترکہ بھی ختم ہو گیا۔ مشیت کا منشا یہ تھا کہ

غزالیؒ سیاحت کریں اور تمام فلاسفہ، حکما، اور مصلحین کی طرح (جن کے نفوس کی تکمیل وطن اور غربت میں مصائب برداشت کیے بغیر نہیں ہو سکتی) علم کی تلاش میں دوڑ دھوپ کریں۔ اس طرح غزالیؒ اپنے زمانے میں منظور خلایق ہو گئے اور انھیں ابتدا ہی میں جب کہ ان کے اساتذہ زندہ تھے تالیف کرنے اور درس دینے اور عوام الناس کو اپنے خیالات سے مستفید کرنے کی کافی استعداد حاصل ہو گئی۔ اس بات میں وہ ابن سینا کے مشابہ ہیں۔

—— (۲) ——

اگلے فلاسفۂ کندی، فارابی اور ابن سینا کے جو تعلقات خلفاء اور وزرا کے ساتھ قائم تھے اور جن کو انھوں نے اپنے خیالات کی اشاعت اور اصول کی ترویج کا ذریعہ قرار دیا تھا وہی بات ہم غزالی کی زندگی میں بھی پاتے ہیں۔ کیونکہ نظام الملک اور فخر الملک کے ساتھ ان کے خاص روابط تھے اور انھوں نے اپنا زمانہ ایک عرصے تک سلجوقیوں کے سایۂ عاطفت میں گزارا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غریب فلسفی کو ابتدائے تاریخ سے اہل دولت کے مدد کی احتیاج رہی ہے۔ چنانچہ معلم اول ارسطاطالیس نے فلیس مقدونی اور اس کے بیٹے اسکندر کے ظل عاطفت میں زندگی گزاری۔ دور جدید میں والٹیر نے، فریڈرک اعظم کے دربار میں نشو و نما پایا اور گوئٹے المانی، شاہ فیمار کے دربار میں رہا۔ فلسفہ اور اس کے حاملین کو صرف دو صورتوں میں آزادی حاصل ہوئی یا تو وہ فلسفی قانع مزاج ہو اور اپنی محدود آمدنی پر فلسفیانہ زندگی گزار دے جیسے کہ سپنوزا نے گھڑی سازی اور تصنیف و تالیف کے ذریعے زندگی بسر کی اور دوسری صورت یہ ہے کہ فلسفی متمول ہو یا اپنے باپ کی دولت میراث میں پائی ہو جیسے کہ آرتھر شوپنہور یا یہ کہ اپنی تالیفات کی آمدنی پر گزارے جیسے جان اسٹوارٹ مل، حکما میں ایسی مثالیں بہت کم نظر آتی ہیں۔ ان میں اکثر مفلس و نادار ہوتے ہیں جو صرف اپنے افکار کے ثمرے پر تدریس یا کتابت کے ذریعے زندگی بسر کرتے ہیں جیسے فریڈرک نیٹشے اور برگسان وغیرہ۔

—— (۳) ——

غزالیؒ کی کتابوں میں جن کا ہم نے ان کی سوانح میں تذکرہ کیا ہے ایک کتاب

"المضنون بہ علیٰ غیرہ"[1] ہے۔ یورپ کے مصنفین نے اپنی یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اس کتاب میں غزالیؒ کا اعتراف جان جاک روسو کے اعتراف کے مشابہ ہے، لیکن ان دونوں میں ایک اصولی فرق ہے۔ جان جاک روسو کا اعتراف حیات مادی، معنوی و عقلی کے جملہ شعبوں پر مشتمل ہے لیکن شیخ غزالیؒ نے اس اعتراف کو حیات عقلی و قلبی تک محدود کر دیا ہے۔ یہ ایک رسالہ ہے جو انھوں نے اپنے ایک ایسے دوست کے لیے لکھا ہے جس کو وہ بھائی کہتے ہیں۔ اس کتاب میں انھوں نے ایک سوال کا جواب دیا ہے جو ان کے اس بھائی کی جانب سے کیا گیا تھا، اس کی ابتدا میں فرماتے ہیں، اے بھائی تمھارا سوال ہے کہ میں علوم کی غایت اور ان کے اسرار کی توضیح کروں، اور ان دقتوں کو بیان کروں جو مجھے مختلف فرقوں کے اضطراب اور ان کے مسلکوں اور طریقوں کے اختلافات کی وجہ سے حق کی دریافت میں پیش آئیں اور یہ کہ کس طرح میں نے تقلید کی پستی سے اجتہاد کی بلندی پر پہونچنے کی جراءت کی، اور کیونکر میں نے اہل تعلیم (جو تقلید امام کی وجہ سے حق کی دریافت سے قاصر ہیں) کے تمام طریقوں کی تفصیل معلوم کی، اور کیسے میں نے فلاسفہ کے تمام اصول کی کمزوریوں کو بتلایا اور آخر میں صوفیا کے مسلک کو اختیار کیا اور وہ کونسا امر حق ہے جو مختلف لوگوں کے اقوال پر غور و فکر کرنے کے بعد مجھ پر واضح ہوا۔ نیز کن اسباب کی بنا پر میں نے باوجود کثرت طلبا کے بغداد میں علم کی اشاعت سے گریز کیا اور کس وجہ سے ایک عرصے کے بعد پھر نیشاپور آنے پر مجبور ہوا"۔

اس افتتاحی بیان سے واضح ہوتا ہے کہ غزالیؒ نے حق کی تلاش میں بہت سی دقتیں اٹھائیں نیز یہ کہ انھوں نے فلسفے کی تنقیص کی اور تصوف کو پسند کیا اور یہی ان کی حیات عقلی کی کلید ہے۔ غزالیؒ کے اعتراف سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے عنفوان شباب سے (جب کہ وہ بیس برس کے بھی نہ تھے) پچاس برس کے

[1] اس جگہ مصنف کتاب ہذا سے سہو ہوا ہے یہ کتاب المضنون بہ علی غیرہ نہیں بلکہ المنقذ من الضلال ہے جس میں غزالیؒ کا یہ اعتراف ملتا ہے (م)

سن کو پہونچنے تک (یعنی موت سے پانچ برس قبل کیونکہ عقد ششم کے نصف میں (۵۵) میں ان کی وفات ہوئی) بلا امتیاز اہل حق و باطل سنی و بدعتی، ہر فرقے کے اسرار کو کامل آزادی کے ساتھ دریافت کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے فلاسفہ کے اصول سے بحث کی تاکہ ان کے فلسفے کی حقیقت کو معلوم کرلیں۔ متکلمین کے خیالات پر غور و خوض کیا تاکہ ان کے کلام اور مناظرہ کی غرض و غایت واضح ہو صوفیا کے مسلک پر تبصرہ کیا تاکہ ان کی باطنی صفائی کا راز کھلے اس کے ساتھ زندیق معطل اور ملحد منکر کے حالات کی تحقیق کی تاکہ ان کے تعطل اور زندقہ کی جرات کے اسباب پر متنبہ ہوسکیں۔

—— (۴) ——

بحث میں یہ آزادی اور ہمہ دانی غزالیؒ کی فراخدلی اور بلند خیالی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ محقق کے لیے راہ حقیقت کا پتہ چلانا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ حقیقت کے مظاہر کو دریافت نہ کرلے جس سے اس کے موافق یا مخالف کچھ کہا جاسکے، جیسا کہ کانٹ کا اصول اس کی بلند پایہ کتاب "نقد العقل الصحیح او العقل الصراح" میں رہا ہے[لہ]۔

شیخ محترم غزالیؒ کو اوائل عمر ہی سے حقائق اشیا کی دریافت کی تڑپ تھی اور ماوراء الحقیقت کے مباحث بالطبع ان کی جبلت میں داخل تھے۔ اس فلسفی کی نفسیات میں جو امر قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ مذکور الصدر خصوصیت ان کی سرشت کا ایک دائمی جزو بن گئی تھی حتیٰ کہ انھوں نے رشتۂ تقلید کو توڑ دیا اور موروثی عقائد کو خیرباد کہہ دیا، کیونکہ ان کا اصلی مقصود حقائق امور کی دریافت تھی جن امثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ غزالیؒ کی نظر میں علم کا کیا مرتبہ ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ غزالیؒ کے نزدیک جب ہم کو اس بات کا علم ہوجائے کہ دس تین سے زیادہ ہیں اور اس کے بعد اگر ایک شخص بول اٹھے کہ نہیں تین زیادہ ہیں اور اس کی دلیل یہ پیش کرے کہ

لہ The Critique of Pure Reason

میں اس لاٹھی کو سانپ بنادیتا ہوں اور واقعی سانپ بنا بھی دے تو اس کے معجزے یا کرامت یا سحر کی وجہ سے کسی کو اس امر میں شک نہیں ہوسکتا کہ دس تین سے زیادہ ہیں، البتہ اس کے اس فعل سے اس کی قدرت کے متعلق جسنے لاٹھی کو اژدہا بنا دیا تعجب ضرور ہوگا لیکن اس علم میں (کہ دس تین سے زیادہ ہیں) کسی قسم کا شک نہیں ہوسکتا۔ اس کے بعد غزالیؒ نے اس امر کو ثابت کیا ہے کہ جس چیز کا علم اس پائے کا نہ ہو اور نہ اس طرح پر اس کا کامل یقین حاصل ہو تو وہ ایک ایسا علم ہے جس پر کوئی اعتماد نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس سے اطمینان حاصل ہوسکتا ہے اور وہ علم جس کا اطمینان نہیں یقینی علم نہیں ہوسکتا۔

—— (۵) ——

اس فلسفی کے متعلق ایک عجیب بات یہ ہے کہ اس نے انگریز مفکر ڈاوڈ ہیوم سے چھ سات صدی قبل حسیت کے مسلک کو پیش کیا۔ جب ہم یہ جانتے ہیں کہ ڈاوڈ ہیوم کو کانٹ کے ذہن کو ترقی دینے کے لحاظ سے ایک خاص مرتبہ حاصل ہے، جیسا کہ خود کانٹ نے اپنی کتاب میں اقرار کیا ہے کہ "ہیوم ہی وہ شخص ہے جس نے مجھے خواب غفلت سے جگایا" تو ہمیں یورپ کے ان جدید فلاسفہ کے مقابل میں فیلسوف غزالیؒ کی عقلی وسعت کا بخوبی اندازہ لگ سکتا ہے کیونکہ غزالیؒ نے تمام علوم کی تحقیق کی اور انھوں نے اپنے نفس کو ایسے علم سے عاری پایا جو اس وصف سے موصوف ہو (یعنی یقینی ہو) سوائے حسیات اور ضروریات کے اور کہا کہ اس طرح مایوس ہونے کے بعد ہمارے لیے مشکلات کو حل کرنے کے لیے بجز جلیات یعنی حسیات اور ضروریات کے اور کوئی صورت نہیں اس لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ ہم پہلے اس کو منضبط کرلیں تاکہ واضح ہوجائے کہ غزالیؒ کو جو اعتماد محسوسات پر تھا اور انھیں ضروریات میں غلطی نہ ہونے کا جو اطمنان حاصل تھا۔ وہ اسی نوعیت کا تھا جو ان کو تقلیدات میں اس سے قبل حاصل ہوچکا تھا۔

—— (۶) ——

فلسفے پر سوچنے کے بعد انھوں نے بحث کی اس طرح ابتدا کی ہے:-

"دہریئے سب سے قدیم فلسفی ہیں۔ انھوں نے ایک ایسے صانع کا انکار کیا جو مدبّر عالم اور ذی علم و ذی قدرت ہو۔ ان کا یہ خیال ہے کہ عالم خود بنفسہٖ ازل سے موجود ہے، اس کا کوئی صانع نہیں۔ ہمیشہ نطفے سے حیوان اور حیوان سے نطفہ پیدا ہوتا ہے۔ اب تک ایسا ہی ہوتا رہا اور آیندہ بھی اسی طرح ہوتا رہیگا۔

دوسرا گروہ طبیعیین کا ہے۔ اس گروہ کے مباحث زیادہ تر عالم طبیعیات ٧٦
اور حیوانات اور نباتات کے عجائب سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور اعضائے حیوانات کی تشریح کے علم میں بھی بہت کچھ غور و خوض کرتے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ روح فانی ہے اور پھر زندہ نہیں ہوتی۔ انھوں نے آخرت، جنت، دوزخ، قیامت، حساب سبھی چیزوں کا انکار کر دیا، اور بے لگام ہو گئے اور بالکلیہ خواہشات نفسانی میں منہمک ہو گئے۔

تیسرا گروہ، غزالیؒ کہتے ہیں کہ الٰہیین کا ہے اور یہ متاخرین سے ہیں، جیسے سقراط، جو افلاطون کا اُستاد ہے، اور افلاطون جو ارسطاطالیس کا اُستاد ہے۔ اور ارسطو ہی نے ان کے لئے منطق کو ترتیب دیا اور تمام علوم میں کاٹ چھانٹ کی ان میں جو کچھ خامیاں تھیں ان کو رفع کیا اور جو علوم ابتدائی منزل میں تھے انھیں مرتبۂ کمال تک پہنچا دیا۔ ان الٰہیین نے پہلے دو گروہ (طبیعیہ اور دہریہ) کی تردید کی اور ان کی کمزوریوں کو ظاہر کیا اور ان خرابیوں کو ظاہر کیا جن کی طرف دوسروں نے توجہ نہیں کی تھی۔ اس کے بعد ارسطاطالیس نے افلاطون اور سقراط اور ان سے قبل کے الٰہیین کی پوری پوری تردید کی یہاں تک کہ ان سب سے برأت حاصل کر لی۔

یہ ایک عجیب بات ہے کہ امام غزالیؒ نے فلاسفۂ یونان خاص کر ارسطو کی فضیلت کا اعتراف کیا ہے لیکن اس کے ساتھ فلاسفۂ اسلام کی ان کی اتباع کی وجہ سے مذمت کی ہے اور فرمایا کہ "فلاسفۂ اسلام میں کسی نے ان دو شخصوں یعنی فارابی اور ابن سینا کی طرح ارسطو کے ترجمے کا کام نہیں کیا" اور ان کی یہ رائے ابن رشد کے ظہور سے قبل کی ہے۔ غزالیؒ اس کے زمانے میں ہوتے تو یقیناً اس کو ان دونوں پر ترجیح دیتے، گو انھیں تقدم زمانی کے لحاظ سے فضیلت حاصل ہے۔

(۷)

جب غزالیؒ نے علوم فلسفیہ پر غور و فکر کرنے سے فراغت حاصل کی اور ان میں سے جو کچھ لینا تھا لے لیا اور جن چیزوں کو چھوڑنا تھا چھوڑ دیا تو اس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہونچے کہ کمال مقصود کے لحاظ سے فلاسفہ کے علوم ناکافی ہیں پس انھوں نے مذہب تعلیمی (یعنی باطنیہ) اور اس کی خرابیوں پر بحث شروع کی۔ لیکن اس مذہب کا مطالعہ کرنے سے قبل اس نقطے پر پہونچے جہاں بعد میں عمانوئیل کانٹ پہونچا ہے وہ یہ ہے کہ عقل انسانی تمام مطالب پر احاطہ کرنے اور لاینحل معموں سے پردہ اٹھانے کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس جدید عقیدے کے ساتھ غزالیؒ کی عقلی تکوین کے ایک دوسرے دور کا آغاز ہوتا ہے کیونکہ ان کا ابتدائی دور تو تقلید کا تھا۔ دوسرے دور میں متکلمین اور فلاسفہ کے اقوال سے بحث کی ہے اس کے بعد فرقۂ تعلیمیہ کے مبادیات کا مطالعہ شروع ہوا۔ سب سے پہلے فلاسفہ کی کتابوں کی طرح ان کی کتابوں کو بھی جمع کیا اور ان کے کلام کو خوب تحقیق کر کے ترتیب دیا، اور اس کے تشفی بخش جوابات بھی دئیے۔ غزالیؒ کے بعض ہمعصر علما نے تعلیمیین کے دلایل کے بیان میں ان پر مبالغہ کا الزام لگایا اور کہا کہ یہ کوشش تو تعلیمیہ کے حق میں مفید ہے کیونکہ غزالیؒ اگر ان کے مذہب کی تحقیق نہ کرتے اور اس کو ترتیب نہ دیتے تو وہ لوگ اپنے گروہ کی امداد سے عاجز رہتے۔

(۸)

علمائے اسلام میں اس قسم کا اعتراض نیا نہیں۔ احمد ابن حنبل نے احمد حارث محاسبی کی کتاب پر جو معتزلہ کی تردید میں لکھی گئی تھی اسی قسم کا اعتراض کیا تھا۔ حارث نے اس کا یہ جواب دیا کہ "بدعت کی تردید فرض ہے"۔ احمد ابن حنبل نے فرمایا کہ "یہ ٹھیک ہے، لیکن تم نے ان کے شبہات کو پہلے واضح کر دیا۔ اس کے
٧٧ بعد ان کے جوابات دئیے ہیں ایسی صورت میں کیا یہ ممکن نہیں کہ کوئی شخص ان کے شبہات کا مطالعہ تو کر لے اور وہ اس کے ذہن نشین بھی ہو جائیں لیکن وہ ان کے

جوابات کی طرف التفات ہی نہ کرے اگر کرے بھی تو ان کی حقیقت کو پہونچ نہ سکے"۔

امام حنبل کا یہ اعتراض بجا ہے لیکن یہ ایسے شبہات سے متعلق ہو سکتا ہے جن کی زیادہ ترویج نہ ہوئی ہو لیکن جب وہ مشہور ہو جائیں تو ان کا جواب دینا فرض ہے اور جواب ممکن نہیں جب تک کہ شبہات کو حقیقی طور پر واضح نہ کیا جائے جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب "شہاب راصد" میں کیا ہے جس میں ہم نے شعر جاہلی کے موضوع کی تردید کی ہے۔

ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غزالیؒ نے مذہب تعلیمی کی تردید خود اپنی ذات سے نہیں کی بلکہ اس کا ایک سیاسی سبب بھی تھا، کیونکہ مذہب تعلیمی کی اشاعت سے تمام امور کی معرفت امام معصوم قائم بالحق کے ذریعے حاصل کرنے کے متعلق ان کے دعوے کی ترویج ہونے لگی اور خلیفہ نے بھی اس امر کو محسوس کیا کہ اس مذہب کی اشاعت سے مرکز خلافت پر کیا اثر پڑے گا۔ پس غزالیؒ کو ان کی تردید کے لیے مقرر کیا گیا۔ چنانچہ غزالیؒ نے اس واقعے کو اس طرح بیان کیا ہے "پھر اتفاق یہ ہوا کہ بارگاہ خلافت سے مجھے ایک اہم کام تفویض کیا گیا یعنے ایک ایسی کتاب لکھنے کا حکم ملا کہ جس میں تعلیمی مذہب کی حقیقت واضح ہو۔ مجھے خلیفہ کی عدول حکمی کی طاقت نہ تھی۔ اس طرح خلیفہ کا حکم اس کام کا خارجی سبب بن گیا جس کا اصلی باطنی محرک میرے دل میں پوشیدہ تھا"۔ حقیقت میں یہ ایک لطیف حسن تعلیل ہے کیونکہ مذہب تعلیمی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سیاست اور شریعت کا ایک مجموعہ ہے لیکن سیاست کا تعلق زیادہ نمایاں ہے، اور اس مذہب کے علماء نے کچھ فلسفے کو بھی اس میں شامل کر لیا تھا تاکہ حکمت کا جامہ پہننے سے اس کی ترویج ہو سکے، اس لیے انھوں نے فیثاغورث کے بعض اقوال کی پیروی کی تھی۔

پس یہ بحث فلسفے کی آمیزش سے خارج نہیں کیونکہ تعلیمیہ کو جب ایسی مشکلات پیش آئیں جن کو وہ حل نہ کر سکے اور ان کی تفہیم کو امام غائب پر موقوف رکھا تو اس وقت انھوں نے کہا کہ امام کی تلاش میں سفر کرنا ضروری ہے۔ اس طرح اس تعلیم کی طلب اور اس کے ذریعۂ کامیابی کی توقع میں انھوں نے اپنی عمریں

ضایع کر دیں۔

(۹)

بہر حال آخر میں غزالیؒ نے اس مسلک کی جانب توجہ کی جو قدرت نے ان کی خلقت میں رکھا تھا۔ اور وہ طریقۂ صوفیہ ہے۔ انھوں نے اس کی طرف اپنی پوری ہمت کے ساتھ توجہ کی۔ ان کے علم کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان پہلے نفس کی گھاٹیوں کو طے کر لے اور اس کو اخلاق کی تمام رذیلتوں اور مذموم صفتوں سے پاک وصاف کرے یہاں تک کہ اس کے ذریعے اس کی ایسی حالت ہو جائے کہ قلب غیر اللہ کے خیالات کو بھلا دے۔ غزالیؒ کے خیال کے مطابق علم عمل سے آسان ہے۔ پس انھوں نے صوفیا کی کتابیں پڑھیں اور ان کے رسائل کا مطالعہ کیا جن میں سے اہم کتب ابی طالب مکی، حارث محاسبی اور جنید، شبلی اور بسطامیؒ کے منقولات ہیں۔ اور جن امور کی تحصیل ممکن تھی ان کو غزالیؒ نے مطالعہ اور سماع کے ذریعے سے حاصل کیا اور وہ اس نتیجے پر پہونچے کہ صوفیا کے اہم خصوصیات وہ ہیں جن کا حصول صرف مطالعے سے ممکن نہیں بلکہ ذوق اور حال اور صفات کے بدلنے پر موقوف ہے۔ فرض کرو کہ ایک انسان صحت، سیری اور سکر کی تعریف جانتا ہے اور ان کے اسباب وشرائط سے بھی واقف ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ حقیقت میں تندرست، سیر اور مست ہے، ان دونوں حالتوں میں زمین اور آسمان کا فرق ہے۔ جو کوئی بھی صوفیا کی حقیقت پر بحث کرے اس کو یقینی طور پر اس امر کا علم ہو گا کہ یہ لوگ صاحب حال ہیں نہ کہ صاحب قال۔

(۱۰)

غزالیؒ جن کو ہم نے اعصا کے سانپ بننے کے معجزے پر تعجب کرتے ہوئے ۶۸
دیکھا اور جس کو وہ ان امور کے انکار کی دلیل یا وسیلہ نہیں قرار دیتے جو علم یقینی کے ذریعے ان کے نزدیک پایۂ ثبوت کو پہنچ گئے تھے (یا انھوں نے علم یقینی کے طریقے سے جو امور کہ ان کے نزدیک ثابت تھے انکو اس کے انکار کی دلیل یا وسیلہ نہیں قرار دیا) تصوف کے میدان میں قدم رکھتے وقت ان کو

یہ کہتے ہوئے سنتے ہیں کہ عقلی اور شرعی علوم کی تفتیش کے دوران میں جن مسلکوں کو انھوں نے اختیار کیا اور جن علوم کا انھوں نے مطالعہ کیا ان کے ذریعے ان کو اللہ تعالیٰ کی ذات اور نبوت و یوم آخرت پر کامل ایمان حاصل ہوا اور ایمان کے یہ تینوں اصول جو ان کے نفس میں راسخ ہو گئے کسی معین مجرد دلیل کے ذریعے نہیں (جیسے کہ یہ تصدیق کہ دس تین سے زیادہ ہیں ایک معین دلیل کے ذریعے نفس میں راسخ ہو گئی) بلکہ اسباب قرینے اور تجربوں کے ذریعے جن کی تفصیلات کا حصر ممکن نہیں اس طرح تقاضائے سن اور مکارم اخلاق اور اعلیٰ مجاہدوں میں عمر صرف کرنے کی وجہ سے ان پر یہ امر واضح ہو گیا کہ آخرت کی سعادت تقویٰ اور نفس کو خواہشات سے روکے بغیر ممکن نہیں ۔ اور ان سب کا اصل الاصول یہ ہے کہ قلبی تعلقات کو دنیا سے منقطع کر دیں اور اس دار غرور سے پہلو تہی کر کے دار خلود کی جانب توجہ کی جائے ۔ اور کمال ہمت کے ساتھ خدائے تعالیٰ کی جناب میں رجوع کریں اور ان اُمور کی تکمیل ممکن نہیں جب تک کہ جاہ و مال سے اعراض نہ کریں اور مشاغل دنیوی کو ترک نہ کر دیں ۔

(۱۱)

غزالیؒ کو اس مشکل کا سامنا اس وقت ہوا جب کہ وہ انتہائی رفعت کی حالت میں دنیوی علائق میں گھرے ہوئے تھے اور ہر طرف سے ان پر نظریں پڑ رہی تھیں اس وقت ان کے اہم مشاغل تدریس و تعلیم تھے ۔ جن کے محرک طلب جاہ اور ترویج شہرت تھے اس لیے ان حالات کو یکلخت ترک کرنے کے لیے وہ بغداد کو چھوڑنے کی فکر میں پڑ گئے ۔ اسی حالت میں رجب ۴۸۸ھ سے اختتام سال تک چھ مہینے گزر گئے اور وہ بیمار ہو گئے ۔ اطبا نے ان کی صحت سے مایوسی کا اظہار کیا مجبوراً وہ بغداد سے نکل گئے ۔ اور اس بات سے ڈر کر کہ کہیں خلیفہ اور اس کے ساتھی ان کے اس ارادے سے کہ (وہ کبھی بغداد کو واپس نہ آئیں گے) واقف نہ ہو جائیں شام کی طرف جانے کا خیال ظاہر کیا ۔ اس کے بعد شام کی طرف گئے اور وہاں دو سال عزلت اور خلوت نشینی و ریاضت میں بسر کیے ۔ پھر

بیت المقدس کا رُخ کیا اور "صخرہ" میں خلوت نشین رہے ۔ پھر حجاز کا ارادہ کیا ۔ اس کے بعد بچوں کے متواتر بلاووں نے انھیں پھر وطن کی جانب کھینچا ۔ اس حالت میں تقریباً دس برس گزار دیے، جس کے دوران میں ان پر بہت سے علوم کا انکشاف ہوا اور اس کا ملخص جس سے ہم یہاں متمتع ہو سکتے ہیں یہ ہے کہ غزالیؒ کو اس امر کا پورا یقین ہو گیا کہ خدا کی راہ پر چلنے والے صرف صوفیا ہی ہیں ۔ ان کی زندگی کے حالات سب حالات سے بہتر ہیں، ان کا طریقہ تمام طریقوں سے احسن ہے اور ان کے اخلاق دوسروں کے اخلاق سے اعلیٰ ہیں ۔

(۱۲)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالیؒ عقلی فیلسوف نہیں تھے ۔ بلکہ بالطبع مذہبی فلسفی تھے ۔ انھوں نے علم، عقل اور شرع کو اس حالت تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا جو ان کی طبیعت کے مناسب تھا ۔ لیکن ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ان کی بے نظیر عقل نے عربی اور یونانی فلسفے کا مطالعہ کرتے ہوئے ان پر اپنا اثر بھی چھوڑا اور ان سے مستفید بھی ہوئی ۔ یہ ان کی تالیفات سے واضح ہوتا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے ۔ بالخصوص "مقاصد الفلاسفہ" "احیاء علوم دین" و "تہافۃ الفلاسفہ" جن کی تفصیل ہم ابن رشد پر (جو اسلام کا ایک واحد فلسفی ہے اور غزالیؒ کی اسی طرح کی کتاب کے ذریعے، تردید کی ہے) بحث کرتے ہوئے کریں گے ۔



ابن باجہ

(وفات ۵۳۳ھ)

ابن باجہ کا نام ابوبکر محمد ابن یحییٰ اور لقب ابن صائغ یا ابن باجہ ہے۔ ۷۹
قرون وسطیٰ کے مغربی علماء اس کو (Avempace) اقمباس کے نام سے پہچانتے ہیں۔ یہ اندلس کے مشہور علماء میں سے ہے۔ اس نے طب، ریاضیات اور فلکیات میں ناموری حاصل کی۔ موسیقی اور خاص کر عود کے بجانے میں کمال رکھنے کی وجہ سے وہ فارابی کے مشابہ ہے۔ اس کی ولادت سرقسطہ میں گیارھویں صدی عیسوی کے آخر میں ہوئی۔ جب سن بلوغ کو پہونچا تو ۱۱۱۸ء میں اس نے اشبیلیہ کا رُخ کیا اور یہاں سکونت اختیار کر لی اور منطق کی کتابوں کی تالیف کے لیے خود کو وقف کردیا۔ ان میں سے ایک کتاب اسکوریال کے کتب خانے میں (۶۰۹ عدد کے تحت) موجود ہے۔ اور اس نے اس کی تدوین سے چوتھی شوال ۵۱۲ھ میں فراغت حاصل کی۔

ابن باجہ کے اشبیلیہ کو منتقل ہونے کا سبب تحقیق کے ساتھ معلوم نہیں۔

ممکن ہے کہ وہ فونس اول کے مدینۂ سرقسطہ کو (۵۱۲ھ) میں فتح کرنے کے بعد اشبیلیہ کی جانب ہجرت کرنے پر مجبور ہوگیا ہو۔ بہرحال دوسرے عرب مہاجرین کی طرح ابن باجہ نے بھی ہجرت اختیار کی اور ایک عرصے تک یہاں مصروف رہا۔ اس کے بعد اس نے غرناطہ کا رُخ کیا اور وہاں کچھ زمانے تک مقیم رہا۔ اس کے بعد مغرب کی طرف کوچ کیا اور امرائے مرابطین کے ہاں ایک خاص رسوخ اور عزت حاصل کر لی۔

تاریخ الحکماء اور ابن الخطب کی حیات (مصنفہ مکاری) میں لکھا ہے کہ ابن باجہ یوسف بن تاشفین کے پوتے یحییٰ ابن ابی بکر کا وزیر تھا، لیکن اس روایت کی صحت میں شبہہ ہے، کیونکہ یحییٰ جو اپنے جد یوسف کے زمانے میں فاس کا امیر تھا اس کی وفات کے بعد ۱۱۱۰ء میں فاس سے فرار ہوگیا، اس لیے کہ وہ اپنے چچا علی بن یوسف پر (جس نے یوسف کے بعد امارت حاصل کی تھی) حملہ کر بیٹھا تھا۔

ابن باجہ نے ۵۳۳ھ مطابق ۱۱۳۸ء میں وفات پائی۔ اس وقت وہ بالکل نوجوان تھا۔ بعض مورخین نے روایت کرتے ہیں کہ اس کی وفات زہر کھانے کی وجہ سے ہوئی جو اس کے ہمعصر طبیبوں کی غیرت و حسد کا نتیجہ تھی۔ ابن ابی اصیبعہ نے حکیم ابن باجہ کے حالات اپنی کتاب عیون الانباء میں تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں اور یہ بھی لکھا ہے کہ ابوالحسن علی غرناطی ابن الصائغ کا شاگرد اور دوست تھا؛ اس نے اس کی بعض تالیفیں بھی جمع کی ہیں اور اس مجموعے پر ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں اس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن الصائغ وہ پہلا شخص ہے جو عربوں کی مشرقی حکمت سے مستفید ہوا ("فلاسفۃ الشرق" کے نام سے ابن سینا فارابی، اور غزالی
۸۰ مشہور ہیں تاکہ ان کا عرب کے مغربی فلاسفہ سے امتیاز ہو جائے جیسے ابن طفیل، ابن باجہ، ابن رشد، اس روایت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حکماء کی تالیفات اندلس میں حکم ثانی کے زمانۂ حکومت سے (۹۶۱ء تا ۹۷۶ء) شائع ہونے لگیں۔ اس لحاظ سے ابن باجہ بلاشبہ سب سے پہلا حکیم ہے جس نے اندلس میں علوم فلسفہ کی اشاعت کی۔ ابن طفیل جو اس سے بذاتہ واقف بھی نہ تھا کیونکہ وہ اس سے چند سال بعد گزرا ہے، اس کے فضائل کا معترف ہے اور ابن باجہ میں جو کچھ وسعت فکر اور اعلیٰ ذکاوت پائی جاتی تھی اس نے اس کو صراحت کے ساتھ

بیان کیا ہے اور دوسرے تمام اہل زمانہ پر ابن باجہ کا تفوق تبلاتے ہوئے اس کی موت پر اظہار تاسف کیا ہے، کیونکہ دنیوی زندگی کے مشاغل اور قبل از وقت موت نے اس کے علم کے خزانے کو کھلنے کا موقع نہ دیا۔ چنانچہ اکثر اہم کتابیں جو اس نے چھوڑی ہیں غیر مکمل ہیں، اس نے صرف چند ہی مختصر مباحث کی تکمیل کی ہے جو عجلت میں لکھی گئی ہیں۔ لیکن جہاں بعض اکابر معاصرین نے اس کی تعریف کی ہے وہاں وہ بعض طعن کرنے والوں کی مذمت سے بھی (جن کو حسد اور جہل نے اندھا بنا دیا تھا) بچ نہ سکا۔ چنانچہ فتح ابن خاقان نے قلائد العقیان میں لکھا ہے۔

"ادیب ابوبکر ابن الصائغ دین کی آنکھ کی کھٹک اور اہل ہدایت کے لیے عذاب جان تھا۔ وہ اپنے معاصرین میں ہوس رانی، انکار، شکوک اور توہمات میں مشغول ہونے کے اعتبار سے شہرت رکھتا ہے۔ اس کو سوائے ریاضیات اور علم نجوم کے اور کسی چیز سے سروکار نہ تھا اس نے کتاب اللہ کی تحقیر کی اور اس سے اعراض کیا۔ اس کا قول تھا کہ زمانے میں ایک دائمی تغیر جاری ہے۔ کوئی شے ایک حالت پر نہیں رہتی انسان بھی بعض نباتات اور حیوانات کی طرح ہے اور موت ہر شے کی انتہا ہے۔"

ابن خطیب نے اپنی کتاب "الاحاطہ فی اخبار غرناطہ" میں ابن الصائغ اور ابن خاقان کی عداوت کا سبب بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ابن خاقان نے ایک روز کسی مجلس میں اپنے حال پر امرائے اندلس کی نوازشوں کا ذکر کرتے ہوئے اظہار فخر کیا تھا اور ابن صائغ نے اس کی تکذیب اور تحقیر کی تھی۔

ابن باجہ کی تالیفات کا ابن ابی اصیبعہ نے ذکر کیا ہے ان میں سے بعض طب ریاضیات، اور حکمت پر ہیں اور بعض طبیعیات، حوادث جو پر ارسطو کی بعض کتابوں کی شرحیں ہیں۔ چند کتابیں بدایۃ اور نہایۃ پر ہیں۔ ایک کتاب حیوانیات پر ہے۔ البتہ ایسی کتابیں جن کی تکمیل نہیں ہوئی اور جن کا ابن طفیل نے ذکر کیا ہے اکثر منطق پر ہیں اور اسکوریال کے کتبخانہ میں محفوظ ہیں۔ اسی طرح اس کا ایک رسالہ نفس پر ہے اور ایک تدبیر متوحد سے متعلق ہے۔ ایک رسالہ اتصال پر ہے اور ایک دوسرا رسالہ وداع، ہے جن میں ان عوامل سے بحث کی گئی ہے جو انسان پر

اثر انداز ہوتے ہیں اور عقل کو فکر کی جانب متوجہ کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ وجود انسانی اور علم کی غرض و غایت کی بھی تشریح کی ہے اور ان دونوں کے مقاصد تقرب الی اللہ
٨١ اور عقل فعال سے اتصال حاصل کرنا (جو خدائے تعالیٰ کی ذات ہی سے صادر ہوتی ہے) قرار دیا ہے۔ اس کے بعد مولف نے چند مبہم کلمات خلود نفس کے متعلق لکھے ہیں اور اس مذہب کی تخم ریزی کی ہے جس کی آبیاری بعد میں چل کر ابن رشد نے کی ہے یہ عقیدہ وحدت النفوس کا مبدا ہے۔ نصرانی علماء کے ہاں اس عقیدے کو ایک خاص اہمیت حاصل تھی یہاں تک کہ مقدس توما اور برت کبیر نے اس کی تکذیب شروع کی۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن باجہ نے رسالہ وداع ایک طویل سفر سے قبل لکھا تھا اور اس کو اپنے ایک شاگرد اور دوست کے ہاں بھیجا تھا تاکہ اہم مسایل کے متعلق جو کچھ بھی اس کے خیالات تھے وہ اس کے نزدیک واضح دلیل بن جائیں ممکن ہے اس کے بعد دونوں کی ملاقات نہ ہو سکے۔ رسالہ وداع، کے مطالعہ کرنے والے پر ظاہر ہوتا ہے کہ مولف کا علم اور فلسفے کے اصول کے احیاء کے جانب ایک خاص میلان ہے، کیونکہ اس کے خیال کی رو سے یہ دونوں انسان کو اس کے طبیعی امور کے احاطہ کرنے میں رہنمائی کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اللہ کی مدد سے اس کو اپنی ذات کی معرفت عطا کر سکتے ہیں اور اس میں اور عقل فعال میں جو اتصال ہے اس کے علم کی طرف ہدایت کر سکتے ہیں۔ ابن باجہ نے غزالیؒ پر طعن کیا ہے کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب منقذ کی اس تعلیم سے کہ خلوت ذہن کے لئے عالم معقولات کو کھول دیتی ہے اور مفکرین کے سامنے امور الٰہی پیش کرتی ہے جس کی رویت کے ماسوا کوئی لذت نہیں یہی وہ مقصد اعلیٰ ہے جس کے لیے تمام مفکرین کوشاں رہتے ہیں۔" خود اپنے نفس کو بھی گمراہ کیا اور دوسروں کو بھی۔

وہ رسالہ جس کا نام ابن باجہ نے تدبیر متوحد رکھا ہے اس کی تمام کتابوں میں نہایت اہم اور مفید ہے اور ابن رشد نے اپنی عقل ہیولانی والی کتاب کے آخر میں اس کا اسطرح تذکرہ کیا ہے کہ ابوبکر ابن صائغ نے اس امت میں

متوحد کی تدبیر کو واضح کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی تکمیل نہ کر سکا۔ اور اس کے
فلسفے کا اکثر حصہ مبہم رہ گیا ہے ہم کسی دوسرے موقع پر اس رسالے سے
مولف کا جو مقصد ہیں واضح کریں گے۔ کیونکہ وہ پہلا شخص ہے جس نے اس
میدان میں قدم رکھا اور اس میں اس کا کوئی پیشرو نہیں۔"

ابن صائغ کے اس رسالے کی کوئی خاص اہمیت نہیں اور نہ ابن رشد نے
اپنی تالیفات میں جیسا کہ اس نے وعدہ کیا تھا اس پر کسی قسم کی بحث کی ہے۔
ہم کو اس کے متعلق جو کچھ معلومات حاصل ہیں ان کا انحصار چودھویں صدی کے
یہودی فلسفی موسیٰ زبونی پر ہے جس نے حی بن یقظان کی شرح لکھی ہے۔

رسالۂ تدبیر متوحد۔ سے ابن باجہ کا مقصد متوحد انسان کی قدرت کو ظاہر
کرنا تھا جو زندگی کے حسنات سے منتفع ہو اور اس کے مفاسد سے اجتناب کرے
اور اپنے قوائے فکریہ کی مجرد نشو و نما کے ذریعے عقل فعال سے اتصال پیدا کرے
لیکن ابن باجہ خلوت یا وحدت مطلقہ کی تلقین نہیں کرتا۔ وہ ایک ایسے انسان کو
جس کی زندگی مختلف پہلوؤں کو لیے ہوئے ہو، حصول کمال کے ذرائع بتلاتا ہے
اور فرد واحد یا کئی افراد کے لیے جو فکر کے لحاظ سے ایک ہی منزل میں ہوں (یعنی
وہ لوگ جن کا انتہائی مقصد ایک ہو) اس کمال کے حصول کے امکان کی جانب
اشارہ کرتا ہے۔ تمام اہل شہر اس کی استعداد رکھتے ہیں بشرطیکہ ان کی زندگی ۸۲
کمال کے شرائط کے تابع ہو۔ اس امر میں جو مشکلات حائل ہیں وہ ابن باجہ سے
مخفی نہیں تھے اس لیے اس نے متوحد کو علمی حیثیت سے ایک کامل تمدن میں
زندگی بسر کرنے کی ہدایت کی، یعنی ایک ایسا تمدن جو کمال سے قریب ہو اور
جہاں اہل فضل و حکمت کا زیادہ اجتماع ہو۔ اور اس کا نام ابن باجہ نے
افضل الدول رکھا۔ رسالۂ تدبیر آٹھ فصلوں پر منقسم ہے۔

ملخص رسالۂ تدبیر المتوحد

فصل اول

اس رسالے کی غایت یہ ہے کہ اہل مدینہ میں متوحد کی تدبیر کی توضیح کی جائے

اس لیے مولف نے سب سے پہلے لفظ تدبیر سے بحث شروع کی ہے۔ لکھا ہے کہ
"یہ لفظ اپنے اعلیٰ معنوں کے لحاظ سے ان تمام مجموعۂ اعمال پر دلالت کرتا ہے جو
کسی مقصد معلوم کی جانب رہبری کرتے ہیں، اس کے ذریعے کسی مفرد عمل پر استدلال
کرنا ممکن نہیں بلکہ یہ ایک ایسے اعمال کے مجموعے پر دلالت کرتا ہے جو ایک نہج پر
کسی خاص غرض کے حصول کے لیے مرتب شدہ ہوں جیسے تدبیر سیاسی، تدبیر حربی
وغیرہ اور اسی معنی کے لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا مدبر ہے۔
اس کی تدبیر عام لوگوں کے خیال کے مطابق حکومتوں کی تدبیر کے مشابہ ہے۔
اگرچہ حکماء کی رائے میں یہ تدبیر معنوی اعتبار سے نہیں بلکہ صرف لفظی حیثیت سے
مشابہ ہے، کیونکہ تمام اعمال کے مجموعے کو ایک معلوم اصول کے تحت منظم کرنا
اور ان کی تکمیل سے قبل ان پر غور و فکر کرنا انسانی خصوصیات سے ہے۔

متوحد کی تدبیر حکومت کاملہ کی تدبیر کے مماثل ہونی چاہیئے اس لحاظ سے مولف نے تدبیر سیاسی
پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے" حکومت کاملہ کی علامتوں سے ایک یہ ہے کہ اس میں
اطباء اور قضاۃ نہوں کیونکہ مدینۂ کاملہ کے باشندوں کو کسی قسم کے علاج کی ضرورت
ہی نہیں۔" وہ ایسی غذا استعمال کرتے ہیں جو ان کی طبیعت کے موافق ہوتی ہے
اس لیے ایسے امراض جو غذا کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں ظاہر نہیں ہونے پاتے
البتہ ایسی بیماریاں جو انسان کی افراط و تفریط کے بغیر محض خارجی موثرات کے
ذریعے اس پر حملہ آور ہوتی ہیں خود بخود زائل ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح اہل مدینۂ کاملہ
قضاۃ سے مستغنی ہیں کیونکہ ان کے تعلقات کی بنیاد محبت پر ہوتی ہے اس لیے
دوستوں میں کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جا سکتا۔ اس کے علاوہ حکومت کاملہ اس
امر کی کفیل ہوتی ہے کہ اس کے افراد کمال کے اعلیٰ مراتب کو (جہاں تک کہ کسی فرد کی
ترقی ممکن ہے) حاصل کریں کیونکہ وہ تمام غور و فکر کے اعلیٰ اصول کو اختیار کرتے ہیں
اور تمام امور پر نظر غائر ڈالتے ہیں، اور ہر فرد قانون کا پابند ہوتا ہے کیونکہ وہ ۸۳
ہر فعل کے جواز و عدم جواز سے بخوبی واقف رہتا ہے۔ اس طرح ان کے اعمال
ہر قسم کی خطا، بیوقوفی اور دھوکے سے پاک ہوتے ہیں، ان کی طبیعتوں میں صفائی ہوتی
ہے، اخلاق میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اس وجہ سے لوگوں کو طب نفوس کی ضرورت

نہیں ہوتی حالانکہ ناقص جمہوریتوں جیسے اشرافیت (ارستو قراطیت) مدبریت (اولیجارقیت) جمہوریت (دیموقراطیت) اور شاہی (مونارقیت) میں اس کے بغیر گزیر نہیں۔

متوحدین کو چاہیے کہ وہ حکومت غیر کاملہ میں اس طرح زندگی بسر کریں گویا کہ وہ کامل حکومت کے فرد ہیں۔ وہ ایک ایسی نبات کے مانند ہیں جس کا نشو و نما خود بخود باقتضائے طبع ہوتا ہے اور اس کے برخلاف دوسروں کی حالت ایسی نبات کی طرح ہے جس کا نشو و نما مصنوعی طور پر ہوتا ہے۔

ابن باجہ کہتا ہے کہ "اس کتاب سے ہمیں ان افراد کی تدبیر کی تشریح مقصود ہے جن کے لیے جمہوریۂ کاملہ کے قواعد سے واقف ہونا ضروری ہے تاکہ طب ثلاثہ (یعنی طب نفس۔ طب خلق۔ طب بدن) کی احتیاج باقی نہ رہے کیونکہ اللہ تعالیٰ خود ان کا شافی ہے۔ متوحد فرد ہو یا جماعت جب تک کہ قوم مجموعی حیثیت سے اس کے اصول اختیار نہ کر لے تلاش کمال کی وجہ سے وہ اوروں سے متمیز رہتا ہے یہی وہ لوگ ہیں جنھیں متصوفین غربا کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس لیے کہ ان میں جو فضائل فطری طور پر پائے جاتے ہیں اور جس حکمت کا انھوں نے اکتساب کیا ہے ان کے اعتبار سے وہ اپنے وطن میں بھی اجنبی ہیں ان سے اہل و عیال اور دوست احباب کنارہ کشی اختیار کرتے ہیں ان کے بعد وہ اپنے افکار کے ساتھ اس درمیانی مقام سے جہاں وہ مقیم تھے جمہوریت کاملہ کی طرف (جو ان کے نزدیک وطن اور مستقر کے مماثل ہے) منتقل ہو جاتے ہیں۔

ملاحظہ ہو فارابی پر جو ہم نے نوٹ لکھے ہیں کیونکہ اس نے سیرۃ الفاضلہ میں خلاصۃ المنورین پر بحث کرتے ہوئے اسی قسم کے قول کو پیش کیا ہے۔

فصل دوم

اس کے بعد ابن باجہ نے انسانی اعمال پر بحث شروع کی ہے اور ان کے انواع کی تفصیل کی ہے تاکہ خالص انسانی اعمال اور ایسے اعمال میں جو کسی غرض پر منتہی ہوتے ہیں امتیاز ہو جائے، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ "انسان اور حیوان میں ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ

حیوان اور نبات میں اور جماد معدنیات میں۔ البتہ خالص انسانی افعال، یعنی وہ افعال جو محض انسان کے ساتھ مخصوص ہیں ارادۂ مطلقہ کا نتیجہ ہوتے ہیں یعنی اس ارادے کا جو غور و خوض کے بعد صادر ہوتا ہے نہ کہ اس ارادے کا جو طبعی طور پر پایا جاتا ہے، اور جو انسان اور حیوان میں مشترک ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص پتھر کو توڑ دے محض اس لیے کہ وہ اس سے زخمی ہوا تھا تو اس کا یہ فعل حیوانی ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر ۸۴
وہ پتھر کو اس لیے توڑ دے کہ اور لوگ اس سے زخمی نہ ہوں تو اس کا یہ فعل انسانی سمجھا جائے گا۔ اسی طرح جو شخص المناس بدن کے تنقیے کے لئے استعمال کرے اور اس سے جو لذت حاصل ہو رہی ہے اس کو ضمنی قرار دے تو اس کا یہ فعل اپنی غایت کے اعتبار سے انسانی شمار ہوگا اور بالعرض حیوانی۔ اس کا ماحصل یہ کہ فعل حیوانی کی جانب ہماری رہنمائی وہ فطری قوت کرتی ہے جو روحِ حیوانی میں موجود ہوتی ہے اور عمل انسانی کی طرف ہم اعتقاد اور رائے کے ذریعے مائل ہوتے ہیں قطع نظر اس کے کہ اس وقت کوئی موثر طبعی فکر سے قبل واقع ہو یا نہ ہو۔ اور اکثر انسانی افعال کی (جو ان چاروں قسموں میں جن کے متعلق بحث ہو چکی ہے داخل ہیں) ترکیب حیوانی اور انسانی دونوں عنصروں سے ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت شاذ ہوتی ہیں جہاں انسانی افعال مطلقاً حیوانی ہوں، بلکہ اکثر یہ انسانی ہوتے ہیں، اور یہی متوحد کو پیش نظر بھی رکھنا چاہیئے جس شخص کا عمل روح حیوانی کے لحاظ کے بغیر محض فکر اور عدل کے تاثرات کا نتیجہ ہو اس کو بجائے انسانی فعل کے عمل الٰہی کہنا بجا ہوگا اور یہی عمل اس رسالے میں ہماری توجہ کا مرکز ہے۔ اور جو شخص اس مقصد کی تکمیل کرنا چاہتا ہے اس کو چاہیئے کہ فضائل میں ترقی کرے اس طرح کہ اگر نفس عاقلہ کسی شے کی تکمیل کا ارادہ کرے تو جب تک کہ اس قسم کا ارادہ کر رہی ہے روح حیوانی بجائے مخالفت کرنے کے اس کی اتباع کرتی رہے، اس طریقے سے روح حیوانی اپنی ذات کے لیے فضائل خلق کا اکتساب کرے گی اور یہی فضائل "روح حیوانی کے لیے وجود کا اظہار ہیں"

لہٰذا متوحد کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان فضائل سے متصف ہو اور یہ

اس کی تدبیر کا پہلا قاعدہ ہے کیونکہ اگر وہ ان صفات سے ممتاز نہ ہو اور عمل کے وقت
نفس حیوانی اس کے لیے دشواریاں پیدا کردے تو یہ صفات ناقص رہ جائیں گی
اور ان کی کوئی غایت نہ ہوگی اور اگر وہ ان صفات سے ممتاز نہ ہوسکے تو وہ بہت جلد
اکتا جائے گا اور ان کے لئے دشواری پیدا ہو جائے گی حقیقت میں نفس حیوانی کا
طبعی اقتضا یہ ہے کہ وہ نفس عاقلہ کی اتباع کرے، سوائے اس شخص کے نفس کے
جو اپنی طبعی حالت پر قایم نہ ہو مثلاً وہ جو متلون الطبع ہو، یا وہ جو غصے سے مغلوب
ہو جاتا ہو۔ وہ شخص جس کے نفس حیوانی کو نفس عاقلہ پر غلبہ حاصل ہو اور جو اپنے
تمام خواہشات کی اتباع اور نفس عاقلہ کی مخالفت کرتا ہو۔ ایسا شخص اگرچہ وہ
انسان ہے لیکن دراصل حیوانی طبیعت کا بندہ ہے، اس کو ہدایت و ضلالت کے
راستے میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ میرا تو یہ خیال ہے کہ ایسے انسان سے حیوان بہتر ہے
کیونکہ حیوان اپنی ذاتی طبیعت کی اتباع کرتا ہے اور ایسے شخص کو جو انسانی فکر کی
۸۵ قوت رکھتا ہے ہم اس وجہ سے نرا حیوان کہہ سکتے ہیں کہ یہ اچھے افعال کی استعداد
رکھنے کے باوجود ان سے متصف نہیں ہوتا، اس صورت میں وہ انسانیت کے
درجے سے گر جاتا ہے بلکہ حیوان کی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے غرض کہ وہ حیوان مطلق
ہی بن جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی ذکاوت کے ذریعے معلومات سے بہرہ ور ہونے اور خیر و شر
کے امتیاز کے باوجود حیوانی طبیعت کی اتباع کرتا ہے۔

ایسی صورتوں میں عقل بشری شر کی زیادتی کا سبب بن جاتی ہے یعنی
جب اس کو خیر کے علم ہونے کا دعویٰ ہوتا ہے تو طبیعت حیوانی ذکاوت پر
غالب آجاتی ہے، اس ذکاوت کی مثال ایک ایسی عمدہ غذا کی سی ہے جو ایک
بیمار شخص کو دی جائے اور بقول بقراط "اس قسم کی غذا بیماری میں اور اضافہ کرے"
جمادات کا نیچے گرنا ان کی طبیعت کا اقتضا ہے اور اوپر جانا کسی دوسری
قوت پر منحصر ہے اور بلاشبہہ اس قسم کے اعمال کی تکمیل لازمی طور پر ہوتی ہے
اور جمادات میں ارادے کی آزادی نہیں پائی جاتی ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم ان
افعال سے رک رہیں کیونکہ اس قسم کے عمل میں جو حرکت ہوتی ہے اس میں
ہمارے اختیار کو دخل نہیں ہوتا۔ اس طرح وہ عمل حیوانی جو نفس غذائی میں

جاری رہتا ہے اور جس سے قوائے جسمانی نشو و نما اور ترقی پاتے ہیں بغیر کسی قصد کے
طبعی طور پر تکمیل پاتا ہے، لیکن جس حیثیت سے کہ اس کا صدور ہم سے ہوتا ہے
ہمیں اختیار حاصل ہے کہ ہم اس سے باز رہیں اور اس قسم کے فعل سے رک جائیں،
اور انسانی عمل ہمیشہ ہماری قوت اور قصد سے صادر ہوتا ہے اس لیے ہم کو
یہ اختیار حاصل ہے کہ ہم جب چاہیں اس سے باز رہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ
نہایات اور علل نہائیہ صرف انسانی اعمال کے ذریعے محدود و معین ہوتے ہیں۔

فصل سوم

اس کے بعد ابن باجہ نے عقلی اعراض اور ان کے اقسام پر بحث شروع کی
ہے تاکہ متوحد کے انتہائی غایتوں کی وضاحت ہو جائے۔ سب سے پہلے اس نے
انسانی افعال کی توضیح کی ہے اور بتلایا ہے کہ ان کا صدور قوت عاقلہ کے ذریعے
ہوتا ہے اور یہ قوت کسی قصد یا غایت کے لیے موجود ہوتی ہے اور یہ غایت
اعراض عقلیہ کی دوسری قسم ہے۔ عقل کو عام لوگ نفس کے معنی میں استعمال
کرتے ہیں اور فلاسفہ ان دونوں کو مترادف قرار دیتے ہیں اور بعض اوقات
اس سے حرارت طبعی مراد لیتے ہیں جو نفس کے ابتدائی عناصر سے ہے۔ اسی
لحاظ سے اطباء نے ارواح کی تین قسمیں قرار دی ہیں۔ روح طبیعیہ، روح عاقلہ،
روح محرکہ، اور اس سے جو نفس مراد لیتے ہیں وہ مطلقاً نفس ہونے کی حیثیت سے
نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ وہ قوت محرکہ ہے۔ اس معنی کی رو سے عقل اور نفس
مترادف ہیں اور لفظ روح کا اطلاق خاص طور پر اس روح پر ہوتا ہے جو دوسرے
درجے کی ہے یعنی روح عاقلہ یا حیویہ پر۔ اور بعض وقت لفظ روح سے وہ ۸۶
منفصل جامد مواد مراد لیتے ہیں جو دوسرے مواد کو حرکت میں لاتا ہے اور اس سے
بھی مراد لیتے ہیں جو جسم نہیں بلکہ جسم کا ایک عرض ہے اور باوجود اس کے فلاسفہ
اس مواد پر لفظ روح کا اطلاق نہیں کرتے جیسا کہ عام طور پر عرب کے لغویین
یعنی ماہرین لغت کی عادت ہے بلکہ وہ زیادہ تر اس کو "روحانی" کہتے ہیں یہ ایک مرکب کلمہ ہے

اور روح سے مشتق ہے جیسا کہ لفظ جسمانی جسم سے مشتق ہے اور نفسانی نفس سے، اور جوں جوں مادے کو جسمانیات سے دوری ہوتی جائے گی اسی قدر اس پر لفظ روح کا اطلاق واجب ہوتا جائے گا۔ اس لحاظ سے تمام موادوں میں عقل فعال اس نام کی سب سے زیادہ مستحق ہے اسی طرح وہ مواد بھی جو فلک کے اجرام اور دوائر کو حرکت میں لاتا ہے۔ روحانی اعراض کی چار مختلف قسمیں ہیں۔ (۱) اجسام فلکیہ یا ستارے (۲) عقل عام یا عقل صادر۔ (۳) عقل ہیولانی یا مادّی، یعنی وہ اعراض معقولہ یا افکار عقلیہ جو اشیا کے ساتھ قائم ہیں۔ (۴) وہ افکار جو قوائے نفسی یا ذوق عادی یعنی خیال اور حافظے میں موجود ہیں۔

پہلی قسم کو مادے سے مطلقاً سروکار نہیں۔ دوسری بالذات تو مادی نہیں البتہ مادے سے ایک گونہ تعلق رکھتی ہے کیونکہ وہ اشکال مادّی کی تکمیل کرتی ہے جیسے کہ وہ عقل صادر جو عقل فعال کی طرح اشکال کو پیدا کرتی ہے۔ تیسری قسم کو بلاواسطہ مادے سے تعلق ہے اس کو عقل ہیولانی کہتے ہیں کیونکہ یہ اشیائے مادیہ معقولہ کو (جو بذاتہ روحانی نہیں ہیں) شامل ہے ان کا وجود مادے میں بھی ہے اور جسمانیت سے خارج بھی۔ وہ بعض ایسے اشکال ہیں جو نفس عاقلہ کی قوت میں اس وقت باقی رہ جاتے ہیں جب کہ قوت عاقلہ اور شے مفرد کا خاص تعلق ختم ہو جاتا ہے کیونکہ جب تک یہ تعلق قوت عاقلہ کو جسمانی اثر سے متاثر کرتا رہتا ہے جسمانی رہتا ہے لیکن جب جسمانیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ تعلق بھی مرتفع ہو جاتا ہے اور قوت عقلیہ محض روحانی ہو جاتی ہے تو اس وقت صرف ایک عام تعلق باقی رہ جاتا ہے یعنی وہ علاقہ جو اس کو تمام افراد کے ساتھ مربوط کرتا ہے۔ چوتھی قسم معقولات ہیولانی اور مادی اعراض کے بین بین ہے۔

فصل چہارم

بعض اعمال ایسے ہیں جن کا مقصد سوائے جسمانی فائدے یعنی کھانے، پینے، لباس اور رہائش کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ یہ وہ اعمال ہیں جن کے پیش نظر صرف

مادی منفعت ہوتی ہے اور ان کی غایت یہ ہوتی ہے کہ جسمانی شکل کی تکمیل کی جائے اور اس سے غفلت نہ برتی جائے۔ اس کے بعد وہ اعمال ہیں جن کی غایت خاص ٨٧
روحانی اشکال ہوتی ہیں، اور وہ ان اشیا کی اختلاف طبیعت کی وجہ سے جو اس کے مقصود ہیں خست و شرافت کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں مثلاً بعض آدمی لباس فاخرہ پہن کر بظاہر فخر کرتے ہیں اور باطنی لباس سے غافل رہتے ہیں لیکن جو لذت انہیں حاصل ہوتی ہے وہ شہوانی نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک حاسۂ باطنی کی طرف رجوع کرتی ہے جس میں کسی قدر روحانیت بھی شامل ہوتی ہے (ب) وہ اعمال جو غرض روحانی کی جانب (جو خیال میں پوشیدہ ہوتی ہے) رجوع کرتے ہیں جیسے انسان امن کے زمانے میں مسلح ہو جائے (ج) وہ اعمال جن کی غایت سرور اور اطمینان ہوتی ہے جیسے احباب کا اجتماع اور مختلف کھیل اور مرد عورت کے تعلقات سوائے علائق تناسلی کے، مکان کا آرام، سامان و اسباب کا حصول، بلاغت شعر۔ (د) ایسے اعمال جن کا مقصد عقل اور فکر کی تکمیل ہوتی ہے، گویا کہ ایک شخص اپنی ذات کے لیے علم حاصل کرتا ہے تاکہ اس کی عقل کی تکمیل ہو جائے نہ کہ اس کو کوئی اور مادّی منفعت حاصل ہو، یا کوئی ایسی بزرگی و برتری کا کام کرتا ہے جس میں اس کو کسی نتیجے یا فائدے کا انتظار نہیں ہوتا بلکہ یہ تمام اعمال انھی کی خاطر ہوتے ہیں انسان کے لیے روحانی شکل کی تکمیل کے سوائے ان کا کوئی اور مقصود نہیں ہونا چاہیئے۔ بعض ایسے اشخاص بھی ہیں جن کا مقصد ان اعمال سے طلب شہرت یا بزرگی ہوتی ہے، اور وہ خیال کرتے ہیں کہ انسان کی سب سے بڑی سعادت یہ ہے کہ اس کا نام مدتوں باقی رہے، عرب اس قسم کی شہرت کو بہت اہمیت دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کا شاعر کہتا ہے "الذکر للانسان عمر ثان" (ذکر یعنی شہرت انسان کے لئے ایک دوسری عمر ہے)۔

وہ اعمال جن سے روحانیت عامہ کے اشکال مقصود ہیں انسان کے تمام افعال میں کامل ہوتے ہیں اور یہ اعراض مطلوبہ اعمال سابقہ (جو جسمانیت سے اختلاط رکھتے ہیں) اور روحانیت مطلقہ کے بین بین ہوتے ہیں۔ یہ ہر شخص کی انتہائی غایت ہے جو سعادت سے بحث کرتا ہے اور متوحد کا سب سے اعلیٰ مقصد ہے۔

فصل پنجم

اعراض مقصودہ کے تحت انسانی اعمال کی تقسیم کے بعد حکیم نے ان اعمال
کے اعراض کا ہر مخصوص شکل کے لیے تعین کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ اعراض کی
تین قسمیں ہیں وہ اعراض جو متعلق ہیں اعراض جسمانی سے، یا خاص اعراض
روحانی سے، یا عام اعراض روحانی سے ایسے خالص جسمانی اعمال سے یہاں بحث کرنے کا موقع نہیں
جن میں انسان اور حیوان دونوں مشترک ہوتے ہیں۔

روحانیت عامہ انسان کو عقلی اور خلقی صفات کی جانب مائل کرتی ہے ٨٨
انسان کے بعض اخلاق حیوان میں بھی پائے جاتے ہیں، جیسے شیر کی شجاعت اور
مور کی خود پسندی اور کتے کی بیداری۔ لیکن یہ صفات نوع کے چند افراد کے
لیے مخصوص نہیں بلکہ ایسے اوصاف ہیں جو کل جنس میں طبعی طور پر پائے جاتے ہیں،
لیکن یہ سوائے انسان کے کسی میں انفرادی طور پر نہیں ملتے۔ تمام کتے بیدار ہوتے ہیں
لیکن انسانوں میں بہت کم افراد بیدار پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح انسانوں کے
ان صفات پر فضائل کا اسی وقت اطلاق ہوتا ہے جب کہ وہ انھیں دائمی طور پر
اعتدال کے ساتھ مقتضائے حال کے مطابق استعمال کرے۔

صفات عقلیہ انسان کے اعراض روحانیہ میں ایک خاص قسم کی تکوین
کرتے ہیں جس کو دوسری صفات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کیونکہ عقلی اعمال اور
علوم حقیقت میں تمام کے تمام کمالات مطلق ہیں جو انسان کو ایک کامل اور حقیقی
وجود عطا کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے انفرادی روحانی عرض ایک ایسا وجود عطا
کرتا ہے جو وقت کے لحاظ سے محدود ہوتا ہے مثلاً وہ عرض روحانی جو شہرت کا
نتیجہ ہے کیونکہ اس کے اور اس عرض کے درمیان جو صفات عقلیہ کی وساطت سے
حاصل ہوتا ہے کوئی مقارنت نہیں ہوتی۔

جو شخص اعراض جسمانیہ پر اکتفا کرتا ہے وہ خود کو حیوانیت کے زمرے میں

داخل کر لیتا ہے اسی طرح جسمانی وجود کو بالکل نظرانداز کر دینا بھی طبیعت کے خلاف ہوگا
اور یہ سوائے چند مستثنیٰ صورتوں کے (جب کہ حیات کی تحقیر لازمی ہوتی ہے)
جائز نہیں قرار دیا جا سکتا مثلاً جب انسان اپنے وطن اور مذہب کی حمایت میں
اپنی جان قربان کر رہا ہے۔

ہر مادی انسان کا سعادت کے مرتبے تک پہنچنا ممکن نہیں۔ کوئی شخص اس وقت تک
سعادت حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ اس میں کامل روحانیت اور حقیقی الٰہیت نہ پیدا
ہو جائے۔ روحانی شخص کو چاہیے کہ وہ محض ضرورت کے لحاظ سے جسمانی اعمال کی تکمیل
کرے، البتہ روحانی اعمال کی پابندی انھی کی خاطر کرنی چاہیے۔ اسی طرح فلسفی کو چاہیے کہ وہ
روحانی افعال کثرت کے ساتھ کیا کرے لیکن وہ اس کے مقصود بالذات
نہ ہوں البتہ اعمال معقولہ کی تکمیل انھی کی خاطر کی جانی چاہیے اور صرف
انھی اعمال جسمانی کو انجام دے جو اس کے زمانۂ حیات میں مدد دیں
اور کسی جسمانی شے کو روحانی شے پر مقدم نہ کیا جائے، اعلیٰ روحانی درجات سے
صرف اسی قدر مستفید ہو جو معقول کے لیے ناگزیر ہیں اس کے بعد معقول مطلق سے
تعلق پیدا کیا جائے کیونکہ وہ جسمانی وساطت سے انسانی مخلوق بنتا ہے اور روحانی
واسطے سے ارفع و اعلیٰ مخلوق ہو جاتا ہے اور معقول کے ذریعے وہ الوہیت سے
٨٩ متصف ہو جاتا ہے اس طرح فلسفی بالطبع ایک ایسا کامل انسان ہے جو
صفات الوہیت سے متصف ہوتا ہے لیکن اس کے لیے یہ شرط لازمی ہے کہ
وہ ہر قسم کے اعمال سے انھی اعمال کو اختیار کرے جو نہایت رفیع و بلند ہیں۔
انسانوں کے ہر طبقے سے میل جول رکھے تاکہ ان میں جو اعلیٰ صفات پائی جائیں
ان سے مستفید ہو، اور ان سب میں پسندیدہ افعال اور بزرگی و شرف کے اعتبار سے
ممتاز ہو۔ جب وہ انتہائی غایت تک پہنچ جائے یعنی جب کہ عقول بسیط کو ان کے
تمام معانی کے لحاظ سے سمجھ جائے اور نیز مواد منفصلہ کا بھی علم حاصل کر لے
اور ان سے ایک ہو جائے، تو ممکن ہے کہ اب وہ موجود الٰہی کہلائے۔ اس وقت
وہ غیر کامل جسمانی صفات کو خیر باد کہہ دیتا ہے اور اسی طرح اعلیٰ روحانی صفات بھی
اس سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور وہ صفت الٰہی سے مزین ہو جاتا ہے جس میں

کسی روحانی یا جسمانی شئے کا کوئی دخل نہیں ۔ یہ تمام متوحد کے صفات ہیں جو جمہوریت کاملہ کا ایک فرد ہے ۔

فصل ششم

انفرادی اعراض روحانیہ کی چار قسمیں ہیں:۔ پہلی قسم عام ہے۔ اور اس کا محل حواس یا احساس ہے، دوسری قسم کا تعلق طبیعت یا شہوت سے ہوتا ہے کیونکہ جس شخص کو تشنگی ہو وہ اپنے نفس میں ایک روحانی عرض کو پاتا ہے جو اس کو پانی کی تلاش پر آمادہ کرتا ہے۔ اسی طرح بھوکے شخص میں بھی ایک روحانی عرض پایا جاتا ہے جو اس کو غذا کی تلاش پر آمادہ کرتا ہے، اس طرح عام طور پر ہر انسانی خواہش کی تکمیل ایک عرض روحانی کے ذریعے ہوتی ہے اور یہ عرض جس کا صدور طبیعی طور پر ہوتا ہے کسی خاص چیز سے متعلق نہیں ہوتا کیونکہ جس شخص کو تشنگی ہو وہ کسی خاص پانی کو تلاش نہیں کرتا بلکہ جس قسم کا بھی پانی دستیاب ہو اس کے لیے کافی ہے۔ تیسری قسم میں وہ عرض روحانی ہے جو فکر سے پیدا ہوتا ہے یا وہ عرض جو غور وفکر دلیل اور توضیح کا نتیجہ ہوتا ہے۔ چوتھی قسم میں وہ اعراض داخل ہیں جو دلیل اور فکر کی مدد کے بغیر عقل فعال کی تاثیر سے پیدا ہوتے ہیں ۔ اس قسم میں وحی داخل ہے اور ایسے سچے خواب بھی جن کی صداقت دوامی ہوتی ہے نہ کہ اتفاقی۔ پہلی دو قسمیں انسان اور حیوان میں مشترک ہیں اور ایسے اعراض جو حیوان کے کمال طبعی کے لیے ضروری ہیں وہ طبعی طور پر تمام حیوانات میں پائے جاتے ہیں البتہ وہ اعراض جن کو طبیعت بطور شرف کے عطا کرتی ہے صرف چند حیوانات میں پائے جاتے ہیں اور یہ انھی حیوانات تک محدود ہیں جن میں چیونٹی اور شہد کی مکھی کی طرح خون نہیں پایا جاتا۔ اعراض روحانیہ کی دوسری دو قسمیں
90 انسان کے ساتھ مخصوص ہیں، یہ دونوں، انفرادی اعراض روحانیہ اور اعراض معقولہ کے درمیان پائے جاتے ہیں کیونکہ یہ اجسام کے لیے انفرادی اعراض نہیں ہیں

نہ اعراض حاسّہ کی طرح انفرادی روحانی اعراض ہیں اور نہ یہ بالکلیہ مادے سے الگ ہیں تاکہ اعراض معقولہ کے مانند عمومی طور پر ان کی تعریف کی جاسکے۔ ایک مراقب کے لیے یہ ممکن ہے کہ کافی غور وخوض کے بعد روحانیت اور ذکاوت کے اس درجے کو معلوم کرلے جہاں تک کہ انسان کی رسائی ہوسکتی ہے ۔

فصل ہفتم

متوحد کو اعراض روحانیہ کی تحصیل انھی کی خاطر نہ کرنی چاہیئے، کیونکہ اس کی انتہائی غایت نہیں گو کہ اس تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ضرور ہیں۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ان لوگوں سے میل جول نہ رکھے جو محض انھی اعراض سے متصف ہیں ورنہ یہ لوگ اس کے نفس میں ایسے اثرات چھوڑیں گے جو اس کو سعادت ابدی کے حاصل کرنے سے مانع ہوں گے۔

ہم یہاں ایسے دو آدمی فرض کرتے ہیں جن میں سے ایک ہمدی کی طرح بڑا فاضل ہے، اور دوسرا ابوُدلامہ کے مانند فاسق وفاجر، ہر ایک میں ایک خاص قسم کا عرض پایا جاتا ہے اور ہر عرض روحانی اس جسم کا محرک ہے جس میں وہ پایا جاتا ہے ۔ اس طرح ابوُدلامہ کا عرض (یعنی فسق وفجور) ہمدی کو اس کے ان رذائل کے اور اک کی وجہ سے سرور اور بدگوئی پر آمادہ کرے گا اور ہمدی کا عرض ابوُدلامہ میں تواضع اور حیا کا باعث ہوگا کیونکہ ابوُدلامہ ہمدی کی نیک نفسی اور اعلیٰ خصوصیات کو دیکھ کر خفیف ہوگا۔ اور یہ ایک تحقیقی بات ہے کہ تواضع اور حیا کی صفتیں خفت اور بدگوئی سے افضل ہیں ایسی صورت میں ترقی یافتہ انسان کے عرض پر غور کرنے سے ادنی درجے کے آدمی کی ترقی ممکن ہوتی ہے، اسی طرح اس ادنی انسان کے عرض کے ذریعے اس ترقی یافتہ شخص کا تنزل بھی ممکن ہے۔ لہٰذا ہمارے لئے یہ لازمی ہے کہ ہم متوحد ہو جائیں، اس کے ذریعے ذلیل ترین انسان بھی اپنے نفس کا تزکیہ کرسکتا ہے اور بلند مرتبہ انسان کی بزرگی کا اظہار کرتا ہے اور بلند مرتبہ انسان

ان اثرات سے محفوظ رہتا ہے جو ادنیٰ شخص سے اس تک پہنچ سکتے ہیں۔ اور ہمیشہ وحدت کو پیش نظر رکھنے میں یہی حالت اس شخص کی ہوگی جو اس سے قریب ہوگا۔ اس طرح متوحد لوگوں کے میل جول سے آزاد رہیگا، کیونکہ اس پر لازم ہے کہ مادی اشخاص سے روابط نہ رکھے نہ ایسے شخص سے ملے جس کی غایت روحانیت مطلقہ نہ ہو۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اہل علم کی صحبت سے فیضیاب ہو اور چونکہ علما ہر جگہ نہیں ملتے اس لیے متوحد کو چاہئے کہ عام لوگوں کی صحبت سے احتراز کرے اور
۹۱ صرف بقدر ضرورت ان سے ملتا جلتا رہے۔ بہر حال جہاں تک ہو سکے ان سے کنارہ کشی اختیار کرے کیونکہ وہ اس کے ہمجنس نہیں، لہذا وہ ان سے میل جول رکھے نہ ان کی بیہودہ بکواس سنے، تاکہ ان کی دروغ بیانیوں کی تردید نہ کرنی پڑے۔ اور نہ ان کی مخالفت میں اپنا وقت گزارے کیونکہ یہ خدا کے دشمن ہیں۔ متوحد کے لیے یہی بہتر ہے کہ جن لوگوں میں اس کو زندگی بسر کرنی پڑے ان پر رد و قدح کرتے ہوئے اپنا وقت ضائع نہ کرے۔ وہ تو اپنی زندگی کو تعلیم الٰہی کے لئے وقف کرتا ہے اور جسمانی آلایش کے بار گراں کو دور کر کے اپنے نفس کی تکمیل میں کوشاں رہتا ہے وہ اپنے اطراف و اکناف کو نور کی طرح روشن کر دیتا ہے۔ اور خدائے تعالیٰ کی معرفت کی تکمیل اس طرح پوشیدہ طور پر کرتا ہے کہ گویا وہ ایک معیوب بات ہے۔ اس طرح وہ اپنے نفس کی تکمیل علم اور اپنے پسندیدہ مذہب کے ذریعے کرتا ہے اور اکثر علما کی خدمت میں جاتا ہے، اور ان سے میل جول پیدا کرتا ہے اور ایسے بزرگوں سے بھی روابط پیدا کرتا ہے جو اس سے بہ اعتبار ذکاوت علم صداقت اور فضائل عقلی کے ممتاز ہیں۔ اور ناتجربہ کار نوجوان کی صحبت سے احتراز کرتا ہے۔ ہمارا یہ قول سیاسی اصول کے خلاف نہیں ہے کہ جس کی رو سے عام لوگوں سے خلوت گزینی غلطی ہے، نہ طبعی علوم کے خلاف ہے جو انسان کے مدنی الطبع ہونے پر زور دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں اساسی اصول نظری حیثیت سے اس وقت صحیح ہیں جب کہ لوگ اپنے طبعی کمالات کو پہنچ گئے ہوں۔ لیکن بعض وقت جماعت سے علیحدہ رہنے ہی میں بہتری ہوتی ہے، اس میں شک نہیں گوشت اور نبیذ انسان کے لیے مفید غذائیں ہیں اور افیون و حنظل یعنی اندراین زہر قاتل ہیں، لیکن باوجود اس کے بعض اوقات افیون اور اندراین منفعت بخش

ہوتے ہیں۔ اور معمولی طبعی غذائیں قاتل ثابت ہوتی ہیں، لیکن یہ شاذ صورتیں ہیں جن کا وقوع محض اتفاقی طور پر ہوتا ہے اور یہ بھی نفوس کی تدبیر پر منطبق ہوتا ہے۔

فصل ہشتم

متوحد کا انتہائی مقصد اعراض معقولہ ہے اور جو اعمال اس کو ان اعراض تک پہنچائیں وہ تمام تر عقل ہی کے دائرے میں ہوتے ہیں۔ ان اعراض تک متوحد صرف غور و فکر درس و تدریس کے ذریعے پہنچتا ہے اور ان اعراض کی ذات ہی میں ان کے وجود کی تاکید ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ افکار کے افکار ہوتے ہیں جن میں سب سے اعلیٰ عقل مکتسب ہوتی ہے جس کا صدور عقل فعال سے ہوتا ہے اور جس کی وساطت سے انسان اس درجے کو پہنچتا ہے جہاں اس کو اپنی ذات کو موجود عقلی کی طرح سمجھتا ہے۔

ابن باجہ نے عقل مکتسب پر اور اپنی ذات کے ادراک کے طریقے پر طویل بحث کی ہے۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ عقل فعال منقسم نہیں ہو سکتی یعنی اس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ چونکہ وہ اعراض جو اس کے ساتھ مخصوص ہیں مجموعی حیثیت سے اس میں واحد ہو کر پائے جاتے ہیں یا کم از کم اس کی تمام ارواح غیر منقسم اشیا ہیں، ۹۲
یعنی ہر ایک خاص عرض عقل فعال میں وحدت کی حالت میں پایا جاتا ہے لہذا اس عقل منفصل کا علم بھی واحد ہوگا گو انواع کے تعدد کے لحاظ سے اس کے اعراض متعدد کیوں نہ ہوں۔ اور جب اس طرح اعراض میں تعدد ہو تو لازمی طور پر ان کا متعدد مادوں سے ظہور ہوگا، اور حقیقت میں وہ اعراض جو بعض مادوں میں موجود ہیں عقل فعال میں صرف ایک ہو کر پائے جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مادّے میں موجود ہونے کے بعد معنوی حیثیت سے پائے جاتے ہیں جیسے کہ عقل کے لیے فعلیت کی حالت میں ہوتا ہے، اور یہاں کوئی ایسی شئے نہیں جو عقل بالفعل کو ان اعراض منفصلہ کے قریب رکھنے کی کوشش سے باز رکھے

یہاں تک کہ اس کو معقول یا عقل مکتسب کا ادراک ہو جائے۔ اس لحاظ سے انسان اپنی روح کے اعتبار سے تمام موجودات میں عقل فعال سے زیادہ قریب ہے اور یہاں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عقل مکتسب کو ان امور کے عطا کرنے سے مانع ہو جو اور عقول اس کو عطا کرتی ہیں، یعنی وہ حرکت جس کے ذریعے وہ اپنی ذات کے متعلق غور کرتا ہے، اور اس کے بعد معقول حقیقی کا ادراک حاصل کرتا ہے یعنی ایسی مخلوق کا اس کو احساس ہوتا ہے جو بالطبع عقل ہے اور جو فی الحال یا سابق میں بغیر کسی ایسی شے کی احتیاج کے جو اس کو قوت کی حالت سے نکالے اپنے اعمال کی تکمیل کرتا ہے۔ یہ عقل منفصل یعنی عقل فعال کا ادراک اپنی ذات کے ادراک کی طرح ہے اور یہ سب سے آخری حرکت ہے۔"

تصریحات بالا سے قارئین کو معلوم ہوا ہوگا کہ ابن باجہ نے اس طریقے کی کافی توضیح نہیں کی جس کے ذریعے اس حرکت عظمیٰ کی تکمیل ہوتی ہے اور یہ بھی نہیں بتلایا کہ عقل انسانی اور عقل فعال عام میں کس طرح اتصال مکمل ہوتا ہے۔ ہم نے رسالۂ وداع میں دیکھا ہے کہ ابن باجہ اس اتصال کی تکمیل کے لئے مافوق الطبیعت قوت کے داخل کرنے پر مجبور ہو گیا۔ ہم یہاں اس کا ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ جس کتاب کی تلخیص ہم نے ابھی ختم کی ہے اس کو ابن رشد نے بھی غامض قرار دیا ہے گویا کہ اس کا سمجھنا بہت دشوار ہے۔ ابن طفیل نے اس کتاب کو ابن باجہ کی ان کتابوں میں شمار کیا ہے جن کی اس نے تکمیل نہیں کی اور لکھا ہے کہ ان کتابوں کا آخری حصہ ناتمام ہے۔ تاہم، اس سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ ابن باجہ نے اندلس کے فلسفۂ عربی پر ایک ایسا رنگ چڑھایا جو صوفیا کے ان رجحانات کے بالکل مخالف تھا جو غزالیؒ کے پیدا کردہ تھے۔ ابن باجہ نے لکھا ہے کہ محض علم نظری میں یہ قوت پائی جاتی ہے کہ اس کے ذریعے انسان اپنی ذات اور عقل فعال کا ادراک کر سکتا ہے جیسا کہ اس نے اپنے رسالۂ وداع میں تصریح کی ہے۔ اسی اصول کی ابن طفیل نے بھی تعلیم دی ہے۔ اور ابن رشد کا بھی یہی مسلک ہے۔

ابن باجہ کے فلسفے کی توضیح ۹۳

۱۔ اس کے نام کی تحریف اور اس کے مصائب

بعض اہل یورپ ابن باجہ کو (Avenpace) کے نام سے یاد کرتے ہیں اور بعض اس کو (Ayempace) کہتے ہیں یہ ابن باجہ کے تحریف شدہ اسما ہیں جیسے کہ انھوں نے ابن سینا کو تحریف کر کے (Avicenna) کر دیا ہے اور ابن رشد سے (Averrocs) بنا دیا ہے۔

ابن باجہ کی ولادت پانچویں صدی ہجری کے اواخر میں ہوئی ہے۔ اس لئے چھٹی صدی ہجری کے شروع (۵۳۳ھ) میں وفات پائی۔ وفات کے وقت یہ فلسفی بالکل نوجوان تھا اور نہیں معلوم اگر وہ طویل عمر پاتا اور اپنے مواہب فطری کی تکمیل کرتا تو کس بلندی تک پہنچتا۔

اس کی زندگی مختصر ہونے کے باوجود بالکل فلسفیانہ زندگی کا نمونہ تھی۔ اس کو متعدد مصائب اور عوام کی طعن و تشنیع کا سامنا کرنا پڑا، جنھوں نے کئی مرتبہ اس کے قتل کا ارادہ کیا لیکن وہ کسی نہ کسی طرح ان کے پنجۂ ظلم سے محفوظ رہا۔ ان مصائب کا سبب جو اس پر توڑے گئے اس کے چند خیالات تھے اور ان کا عقائد دینیہ کے حدود سے تجاوز کرنا تھا جس کا اس پر الزام لگایا گیا تھا۔ اس طرح وہ ان مصیبتوں کے اعتبار سے جو ادنیٰ طبقے کی جہالت سے پیدا ہوتی ہیں ابن رشد کا پیشرو ہے۔

۲۔ ابن باجہ کے تلامذہ اور اس کا مدفن

ابن باجہ کے شاگردوں میں سے ایک تو ابوالولید محمد ابن رشد ہیں، دوسرے

ابوالحسن علی بن عبدالعزیز ابن امام الغرناطی جو ایک فاضل مصنف ہیں، جن کو علوم اور اخلاق میں خاص امتیاز حاصل تھا۔ وہ اپنے استاد ابن باجہ کے ایک عرصے تک ہم صحبت رہے اور اپنے درسیات کی تکمیل کی اور اس کی وفات کے وقت حاضر ہوئے اور اس کو بمقام فاس دفن کیا (۵۳۳ھ) ہمارے پاس قاضی ابومروان اشبیلی کی شہادت موجود ہے کہ انھوں نے ابن باجہ کی قبر شہر فاس میں ابوبکر ابن العربی فقیہ کی قبر کے قریب دیکھی۔ ابوالحسن علی جو ابن باجہ کے شاگرد تھے وہ مغرب سے روانہ ہوگئے اور چھٹی صدی ہجری کے نصف آخر میں سرزمین مصر میں بمقام قوص وفات پائی۔

۳۔ ابن باجہ کے ایک شاگرد اس کی علمیت اور ذکاوت کے مداح ہیں

ابن باجہ کے شاگرد ابوالحسن ابن علی ابن عبدالعزیز ابن امام الغرناطی سے ابن باجہ کے اقوال کا ایک مجموعہ دستیاب ہوا ہے جس پر فرانسیسی لفظ (Cours) کا اطلاق کیا جاتا ہے اور اس کی ابتدا میں ایک مقدمہ بھی لکھا ہے جس کا کچھ حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے "یہ ابوبکر ابن صائغ کے علوم فلسفیہ کے متعلق چند اقوال کا مجموعہ ہے جو اپنے ذہن کی رسائی اور باریک اور اہم، اور اعلیٰ معنوں کی نازک فہمی کے اعتبار سے عجوبۂ دہر اور یکتائے زمانہ تھے۔ فلسفے کی یہ کتابیں اندلس میں حکم کے زمانے ہی میں رائج تھیں۔ اور یہ وہ خلیفہ ہے جس نے فلسفے کی کتابوں کو جمع کیا، مشرق کی تمام نادر تصنیفیں مہیا کیں اور قدما اور دوسروں کی کتابوں کا ترجمہ ۹۴
کروایا۔ اب لوگوں کی نظریں ان کتابوں کی طرف گئیں لیکن ابن باجہ سے قبل ناظرین کو ان سے نہ کوئی صحیح راستہ ملا اور نہ گمراہیوں اور تغیر معنی کے سوا انھیں کچھ حاصل ہوسکا جیسا کہ ابن حزم اشبیلی کا حال ہوا۔ ابن باجہ اپنے زمانے کے بڑے مبصرین سے تھا۔ اور اپنے بعض خیالات کے ثابت کرنے میں وہ اوروں سے بڑھا ہوا تھا

اور غور و فکر میں بہت اچھا اور جانچ پڑتال میں نہایت دوررس تھا۔

"اس مبصر (ابن باجہ) اور مالک ابن وہیب الاشبیلی کے ذریعے ان علوم میں تحقیق کے راستے دریافت ہوئے، کیوں کہ یہ دونوں ہمعصر تھے، مگر فرق یہ ہے کہ مالک نے صناعت ذہنیہ (معقولات) کی مبادیات پر چند سطحی خیالات کا اظہار کیا ہے اور اس کے بعد اس نے ان علوم پر ظاہری حیثیت سے بحث کرنے سے اجتناب کیا کیونکہ کچھ تو ان خیالات کے اظہار کی وجہ سے اور کچھ فلسفیانہ مباحث میں غلبہ حاصل کرنے کی خواہش کی بنا پر لوگ اس کی جان کے درپے ہوگئے تھے۔"

اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابن وہیب اشبیلی کے خون کا جو مطالبہ کیا گیا تھا وہ صرف اس کے علوم عقلیہ اور فلسفے کے انہماک کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس میں کچھ اس کے اخلاق کو بھی دخل تھا کیونکہ وہ فلسفیانہ مباحث میں غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ چنانچہ اسی سبب سے اس پر بہت سی مصیبتیں نازل ہوئیں۔ عوام اس کے خلاف بھڑک اٹھے اور اس پر حملہ آور ہوئے حقیقت میں ابن وہیب فلسفی نہیں تھا کیونکہ اس کے اقوال میں فلسفیانہ معارف کی جھلک نہیں پائی جاتی اور نہ ان میں کوئی ایسے باطنی اسرار پوشیدہ ہیں جو اس کی موت کے بعد نمایاں ہوئے ہوں۔ ابن وہیب نے فلسفے سے اعراض کیا، البتہ اس نے شرعی علوم کی جانب توجہ کی اور ان کی وجہ سے امتیاز بھی حاصل کیا۔

بخلاف اس کے ابن باجہ کی اعلیٰ فطرت نے اس کو ہر وقت ابھارا اور زمانے کے تصرفات اور اس کی تبدیلیوں کے باوجود جس قسم کے خیالات اس کے نفس میں پیدا ہوتے گئے ان پر وہ غور و فکر کرتا گیا اور استدلال کیے بغیر نہیں رہا۔

۴۔ وہ علوم جو ابن باجہ نے مدون کئے

ابن باجہ نے صناعت ذہنیہ (معقولات) اور علم طبعی کے اجزا کے متعلق چند ایسے امور ثابت کئے ہیں جو فی نفسہٖ ان دونوں صنعتوں کے حصول پر دلالت

کرتے ہیں ان کے متعلق اس کا طرز بیان، تفصیل اور ترکیب ایک ایسے ماہر فن کی سی ہے جو کامل قدرت و عبور رکھتا ہو۔

ہندسہ اور علم ہیئت میں اس کے چند تعلیقات ہیں جس سے اس فن میں اس کے علمی تبحر کا پتا چلتا ہے۔ علم الٰہی میں اس کے کوئی ایسے تعلیقات نہیں جو اس کے ساتھ مخصوص ہوں۔ البتہ اس کے رسالۂ وداع کے مضمون سے (جن کی اوپر تصریح ہو چکی ہے) اور ایک دوسرے رسالے اتصال الانسان بالعقل الفعال سے علم الٰہی کے متعلق اس کے کچھ خیالات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ یا (پتا چلتا ہے) اور مختلف اقوال کے دوران میں بھی چند اس قسم کے نمایاں اشارات پائے جاتے ہیں۔ لیکن وہ انتہائی قوت رکھتے ہیں جس سے اس اعلیٰ علم کی طرف (جو کہ تمام علوم کا منتہا ہے) اس کے میلان کا پتا چلتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ 95
معارف اس نے حاصل کیے وہ صرف اسی مقصد اعلیٰ کے حصول کے لئے تمہید کا کام دیتے ہیں۔ یہ محال ہے کہ ہم صرف تمہیدی امور میں الجھ جائیں اور وجود کے اقسام کی تو کامل طور پر تفصیل کریں، لیکن اس علم پر بہت کم روشنی ڈالیں جو اس کو اپنے ہمعصروں میں ممتاز کرتا ہے اور تیرگی سے نور کی جانب لے جاتا ہے۔ لیکن ابن باجہ صرف تمہیدی امور میں الجھ کر اصل غایت تک پہنچ نہ سکا۔

۵۔ ابن باجہ اور مشرق کے دوسرے اکابر فلاسفہ کا تعلق

ابوالحسن علی بن عبدالعزیز نے جو مجموعہ نقل کیا ہے اس میں غایت انسانی کے متعلق ابن باجہ کے چند اقوال پائے جاتے ہیں جو بہت اختصار کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن جیسا کہ اشارہ کیا گیا، اس سے ابن باجہ کے علم الٰہی اور دوسرے تمہیدی علوم کے متعلق اس کی وسعت معلومات کا پتا چلتا ہے۔ مورخین کا خیال ہے کہ ابن باجہ نے علم الٰہی پر ایسی تالیفات اور تعلیقات

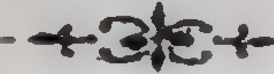
جمع اور مرتب کیے ہیں جن سے کوئی بھی آشنا نہ تھا۔ اغلب یہ ہے کہ ابو النصر فارابی کے بعد جن علوم کے اقسام سے ابن باجہ نے بحث کی ہے ان میں اس کا کوئی ہمسر نہ تھا کیونکہ اگر اس کے اقوال کا ابن سینا اور غزالی کے اقوال سے مقابلہ کیا جائے (ابن سینا اور غزالی وہ لوگ ہیں جن پر مشرق میں فارابی کے بعد ان علوم کا دروازہ کھولا گیا تھا اور جنھوں نے ان علوم پر بلند پایہ تصانیف بھی چھوڑی ہیں) تو ابن باجہ کے اقوال کی اہمیت اور ارسطو کی تصانیف کو جس حسن وخوبی سے اس نے سمجھا ہے اس کی فضیلت کا اظہار ہو جائے گا اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تینوں ائمہ فن تھے اور مبدء فیاض کی جانب سے انھیں ایسا علم و فضل عطا ہوا تھا جس کی وجہ سے ان کی تصانیف کو امتیاز حاصل ہے اور ان کے خیالات کا سلف کریم سے توارد ہوتا ہے۔

۶۔ ابن باجہ کی تالیفات

۱۔ شرح کتاب السماع الطبیعی۔ از ارسطو۔
۲۔ قول علی بعض کتاب الآثار العلویہ۔ از ارسطو۔
۳۔ قول علی بعض کتاب الکون والفساد۔ از ارسطو۔
۴۔ قول علی بعض المقالات الاخیرۃ من کتاب الحیوان۔ از ارسطو۔
۵۔ کلام علی بعض کتاب النبات۔ از ارسطو۔
۶۔ قول ذکر فیہ التشوق الطبیعی و ماہیتہ۔
۷۔ رسالۃ الوداع وقول یتلوہا۔
۸۔ کتاب اتصال العقل بالانسان۔
۹۔ کتاب تدبیر المتوحد۔
۱۰۔ تعالیق علی کتاب ابی نصر فی الصناعۃ الذہنیۃ۔
۱۱۔ فصول قلیلہ (Fragments) فی السیاسۃ المدنیہ وکیفیۃ المدن وحال 96

المتوحد فیہا۔
۱۲۔ کلام فی الامور التی بہا یمکن الوقوف علی العقل الفعال۔
۱۳۔ نبذ یسیرۃ علی الہندسۃ والہیاۃ۔
۱۴۔ رسالۃ کتب بہا الی صدیقہ ابی جعفر یوسف بن احمد بن حدائی (بعد قدومہ الی مصر)۔
۱۵۔ تعالیق حکمیۃ وجدت متفرقۃ۔
۱۶۔ جوابہ لمسائل عن ہندسۃ ابن سید المہندس وطرقہ۔
۱۷۔ کلام علی شئی من کتاب الادویہ المفردۃ۔ (از جالینوس)
۱۸۔ کتاب التجربتین علی ادویۃ ابن وافد وقد اشترک معہ فی تالیفہ ابوالحسن سفیان۔
۱۹۔ کتاب اختصار الحاوی (از رازی)
۲۰۔ کلام فی الغایۃ الانسانیہ۔
۲۱۔ کلام فی الامور التی بہا یمکن الوقوف علی العقل الفعال۔
۲۲۔ کلام فی الاسم والمسمٰی
۲۳۔ کلام فی البرہان۔
۲۴۔ کلام فی الاسطقسات۔
۲۵۔ کلام فی الفحص عن النفس النزوعیۃ وکیف ہی ولم تنزع وبماذا تنزع۔
۲۶۔ کلام فی المزاج بما ہو طبی۔

ان تمام کتابوں سے ہم کو صرف دو کتابیں دستیاب ہوئی ہیں۔
۱۔ مجموعۃ فی الفلسفۃ والطب والطبیعیات (اس کا ایک نسخہ برلن میں اور دوسرا آکسفورڈ میں)۔
۲۔ رسالۃ الوداع مفسرۃ بالعبرانیۃ۔



ابن طفیل

(وفات ۱۱۸۵ء)

حالات زندگی

ابوبکر محمد بن عبدالملک بن طفیل القیسی اندلس کے اکابر فلاسفۂ عرب سے ہے ۹۷
اس کی ولادت بارھویں صدی عیسوی کے اوایل میں (مطابق چھٹی صدی ہجری) وادی آش میں ہوئی جو شہر غرناطہ کا ایک حصہ ہے۔ اس نے طب، ریاضی، حکمت اور شعر میں شہرت حاصل کی۔ کچھ عرصے تک حاکم غرناطہ کے پاس پرائیویٹ سکریٹری کے عہدے پر فائز رہا، اس کے بعد امیر یوسف ابی یعقوب بن عبدالمومن کا (جو مہدوی خاندان کا دوسرا امیر تھا اور جس نے ۵۸۰ھ میں وفات پائی) وزیر اور طبیب بن گیا۔

ابن خطیب کے بیان کی رو سے ابن طفیل نے غرناطہ میں طب کی تحصیل کی اور اس فن میں دو کتابیں بھی لکھیں۔ عبدالواحد مراکشی (یہ ابن طفیل کی اولاد کے متعلقین سے ہے) روایت کرتا ہے کہ ابن طفیل اور امیر میں بہت خلوص تھا۔ اور خود اس نے اس فلسفی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی فلسفے اور نفسیات پر کئی کتابیں اور بہت سے اشعار دیکھے ہیں۔ ابن طفیل نے امیر کے تقرب سے خوب فائدہ

حاصل کیا اور اپنے زمانے کے کئی مشہور حکما کے شاہی دربار میں رسائی کا باعث ہوا اسی نے اندلس کے فلسفی ابن رشد کو امیر کے ہاں پیش کیا ایک دن امیر نے ابن طفیل سے ایک ایسے عالم کو پیش کرنے کی خواہش ظاہر کی جو ارسطو کی تالیفات سے کافی واقفیت رکھتا ہو تاکہ وہ ان کی تشریح اور تحلیل واضح طور پر کر سکے۔ ابن طفیل نے ابن رشد کو اس کام کے لئے منتخب کیا اور خود بڑھاپے کا عذر کرتے ہوئے اس فریضے کی انجام دہی سے معافی چاہی۔ ابن رشد اس پیشکش کو قبول کرتے ہوئے ارسطو کی کتابوں کی شرح لکھنے میں مشغول ہو گیا۔

ابن طفیل کی وفات ۱۱۸۵ء میں بمقام مراکش ہوئی۔ خلیفہ منصور اس کے جنازے میں شریک تھا۔

ابن طفیل کی تالیفات میں صرف ایک کتاب حی بن یقظان رہ گئی ہے۔ کازیری نے ایک کتاب "اسرار الحکمۃ المشرقیہ" کا ذکر کیا ہے لیکن حقیقت میں وہ کتاب حی بن یقظان ہی کا دوسرا نام ہے۔ ابن ابی اصیبعہ نے ابن رشد کے حالات میں لکھا ہے کہ ابن رشد نے ابن طفیل کی ایک کتاب فی البقع المسکونہ والغیر المسکونہ" کا ذکر کیا ہے اور ابن رشد نے الٰہیات (بارھویں کتاب) میں بھی لکھا ہے کہ ابن طفیل داخلی اور خارجی اجرام کے متعلق بہت خاص خیالات رکھتا تھا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فلکیات میں ابن طفیل کے وسیع معلومات تھے۔ اور ابو اسحٰق بتروجی، مشہور فلکی' نے (جس نے اپنی کتاب کے ذریعے بطلیموس کے نظریوں کو بدلنے کی کوشش کی ہے) فلکیات پر اپنی کتاب کے مقدمے میں لکھا ہے کہ:۔

۹۸ "اے بھائی تمھیں معلوم نہیں کہ ہمارے استاد قاضی ابو بکر ابن طفیل نے فرمایا کہ انھوں نے ان حرکات کے لیا ایک خاص نظام فلکی پیش کیا ہے اور جس نظام کا وہ اتباع کرتے تھے وہ بطلیموسی نظام سے جدا تھا، اس کو داخلی و خارجی دائروں کی کوئی ضرورت نہیں اور ان کا نظام بغیر کسی قسم کی غلطی کے حرکات اجرام کی تحقیق کرتا ہے، اور ہم نے اس مسئلے پر تالیف کا بھی وعدہ کیا ہے اور یہ دشواری بھی نہیں کیونکہ اس علم میں کوئی تفصیل و طوالت نہیں پائی جاتی۔ لیکن وہ خاص کتاب جس سے

ابن طفیل کی فضیلت ثابت ہوتی ہے وہ ایک خیالی قصے کی شکل میں اپنے زمانے کے فلسفے پر مشتمل ہے۔

اس کتاب سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ابن طفیل حکمائے اشراقیین سے تھا اور اس نے غور و خوض کے ذریعے ایک بڑی مشکل کو حل کرنے کی کوشش کی جو اس زمانے کے حکما کے پیش نظر تھی اور وہ نفس بشری کا عقل اول سے تعلق تھا۔ ابن طفیل کو غزالیؒ کی رائے سے (جو اتصال بالتصوف پر اکتفا کرتے ہیں) اتفاق نہیں تھا بلکہ اس نے ابن باجہ کے خیالات کی اتباع کی ہے اور ایک ایسے انسان میں فکر کی تدریجی ترقی کا اظہار کیا ہے جو دنیوی مشاغل سے الگ اور اس کی تمام آلائشوں سے پاک ہو۔ ابن طفیل نے ایک ایسی ہستی کو پیش کیا ہے جس کو زندگی کا کچھ بھی علم نہیں، اور جس کی عقل کا نشو و نما بالذات مطلق انفرادیت میں ہوا ہے اور فکر کو کچھ تو اس کی ذاتی قوت اور کچھ عقل فعال کے ذریعے تنبیہ ہوتی رہی، اس طرح اس پر تمام طبعی اسرار اور نہایت مشکل الہیاتی مسائل منکشف ہو گئے ابن طفیل کا اپنی کتاب حی بن یقظان سے یہی مطلب ہے اور اس کے فلسفے کی تشریح کے موقع پر اس سے بحث کی جائے گی۔

ابن طفیل عالم فلکیات، عالم ریاضیات، طبیب اور شاعر تھا اس کی نثر میں خوش اسلوبی اور عبارت میں روانی پائی جاتی ہے۔ اس کی فطری قوتوں کے اظہار اور تحفظ میں امیر یوسف بن عبدالمومن کی نظر شفقت کو بہت کچھ دخل ہے۔ عبدالمومن نے اپنے حین حیات اپنے بڑے بیٹے محمد کو ولیعہد مقرر کیا تھا اور لوگوں سے اس کے لئے بیعت لے کر دوسرے اہل شہر کو بھی اس کی بیعت کے متعلق لکھا۔ لیکن جب عبدالمومن کا انتقال ہو گیا تو اس کے فرزند محمد میں حکومت کی اہلیت نہیں پائی گئی اس لیے وہ معزول کر دیا گیا اس کی علیحدگی کے لئے عبدالمومن کے دوسرے بیٹوں، یوسف اور عمر نے بہت کوشش کی۔ اس کی معزولی کے بعد ان دونوں بھائیوں میں (جو عبدالمومن کی اولاد میں بہت شریف خصلت اور صاحب رائے تھے) انتخاب محدود کر دیا گیا۔ ابو حفص عمر نے اپنے بھائی یوسف کے لئے اپنے حق سے دست برداری اختیار کی۔ اس طرح ابو یعقوب

یوسف بن آبی محمد عبدالمومن بن علی القیسی الکومی سریر آرائے حکومت ہوا۔ تمام لوگوں نے اس سے بیعت کی اور اس کی حکومت سے اتفاق کیا۔

99 امیر یوسف عربوں کے طرز گفتگو اور ان کے زمانۂ جاہلیت اور اسلام کے حالات سے سب سے زیادہ واقف تھا۔ اس نے اس کی جانب خاص طور پر توجہ کی اور اپنے زمانہ حکومت میں اشبیلیہ کے تمام عالموں سے ملاقات کی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ صحیح بخاری کا حافظ تھا اور اس نے قرآن پاک اور کچھ فقہ کے مسائل کو بھی حفظ کیا تھا۔ اس کے بعد اس نے علم حکمت کی جانب توجہ کی اور پھر طب کی تحصیل شروع کی اور بہت سی حکمت کی کتابوں کو جمع کیا۔

ان علما میں جو امیر یوسف کے مصاحبوں سے تھے ایک ابوبکر محمد ابن طفیل بھی ہے جو فلسفے کے تمام مسائل کے متعلق تحقیقی معلومات رکھتا تھا جو اس نے اپنے ہی طبقے کے چند افراد سے حاصل کئے تھے۔ ابن خلکان نے اپنی کتاب (جلد ۲ صفحہ ۳۷۴) میں خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن صائغ جو ابن باجہ کے نام سے مشہور ہے (اور جس کے حالات اس کتاب میں قبل ازیں بیان کیے گئے ہیں) ابن طفیل کے اساتذہ سے تھا لیکن خود ابن طفیل نے اپنی کتاب میں جو تصریح کی ہے (جس کا ذکر آئندہ صفحے میں ہوگا) اس کی رو سے یہ بیان صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ ابن طفیل شریعت اور فلسفے میں تطبیق دینے کا بہت دلدادہ تھا۔ اس کو مختلف فنون سے واقفیت تھی اور اطراف واکناف سے ہر فن کے علما اس کے پاس جمع ہوتے تھے جن میں سے ایک ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد ہے۔ جس کا تفصیلی ذکر ابن رشد کے حالات میں کیا جائے گا۔

ابن طفیل نے اپنے فلسفے کو ایک سوال کے جواب کی شکل میں پیش کیا ہے جو اس کے ایک بھائی نے کیا تھا' اور یہ قدرۃً ابن سینا اور غزالیؒ کی تقلید ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے "اے میرے عزیز مخلص ومکرم بھائی! خدا تمھیں بقائے دوام اور ابدی راحت عطا کرے۔ تم نے مجھ سے حکمت مشرقیہ کے اسرار (جن کا شیخ امام الرئیس بوعلی سینا نے ذکر کیا ہے) کی توضیح کرنے کی درخواست کی ہے۔ یہ سمجھ لو کہ جس کسی کو ایسی صداقت کی دریافت کی خواہش ہو جو واضح اور روشن ہو تو اس کے لیے

جد وجہد بھی ضروری ہے۔"

اس حالت کی توضیح جس کا ابن طفیل کو ادراک ہوا

"تمھارے سوال نے میرے دل میں ایک حرکت سی پیدا کر دی ہے اور میں ایک ایسی حالت کے مشاہدے پر جس سے کہ میں اس کے پہلے محروم تھا' اور ایک ایسے نادر مقام کی رسائی پر جس کی توصیف زبان سے ممکن نہیں اور نہ کسی بیان سے اس کی توضیح ہو سکتی ہے' خدائے پاک کا شکر ادا کرتا ہوں۔ یہ کیفیت ایک بالکل جداگانہ حیثیت رکھتی ہے اور اس کا تعلق ایک دوسرے ہی عالم سے ہے۔
اس حالت میں جو راحت' لذت اور سرور حاصل ہوتا ہے وہ اس نوعیت کا ہے کہ 100
جو شخص اس مقام پر فائز ہو اور اس کی کسی ایک حد تک پہنچا ہو اس کے لیے اپنے اسرار کا اخفا کسی طرح ممکن نہیں بلکہ جو لذت یا نشاط اس کو حاصل ہوتی ہے وہ اس کو اجمالی نہ کہ تفصیلی طور پر اظہار پر مجبور کر دیتی ہے' گو اس قسم کے لوگ علوم سے ناآشنا کیوں نہ ہوں اور بغیر تحصیل علم کے یہ باتیں کیوں نہ کہی ہول بعضوں نے اسی حالت میں یہاں تک کہا ہے "س ب ح ا ن ی م اا ع ظ م ش ا ن ی۔" ایک دوسرے بزرگ نے کہا ہے "ا ن اا ل ح ق۔" ایک اور بزرگ کا قول ہے "لیس فی الثوب الا ا ل ل ہ۔"

ابو حامد غزالیؒ جب اس حالت پر فائز ہوئے ہیں تو آپ نے یہ فرمایا "

فکان ما کان مما لستُ اذکرہٗ ۔ فظن خیراً ولا تسئل عن الخبر۔

ابن طفیل کی رائے میں ابن باجہ کا فلسفہ

ابوبکر بن الصائغ کے قول کو ملاحظہ کیجیے جو صفت اتصال میں ابن طفیل کے

کلام کے مشابہ ہے۔ ابن صائغ کہتا ہے جب اس تحریر کے ذریعے ہمیں معنی مقصود کا ادراک ہو چکا تو اس وقت واضح ہوا کہ حاصل شدہ علوم میں تمام معلومات ایک درجے کے نہیں ہو سکتے اور اس معنی کے ادراک سے اس کا متصور ایک ایسے مرتبے تک پہنچ جاتا ہے جس میں وہ خود کو تمام سابقہ غیر مادی اعتقادات سے بعید پاتا ہے۔ یہ مرتبہ اس سے بہت اعلیٰ ہے کہ حیات طبعی کو اس سے منسوب کیا جائے۔ یہ سعادتمندوں کے احوال سے ہے جو حیات طبعی کی ترکیب سے منزہ ہیں، جنھیں ہم بجا طور پر احوال الٰہی کہہ سکتے ہیں، اور جن کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جنھیں چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔" یہی وہ مرتبہ ہے جس کی جانب ابوبکر ابن صائغ نے اشارہ کیا ہے اور جو علم نظری اور بحث فکری کے ذریعے حاصل ہوتا ہے بلاشبہ وہ اس مرتبے پر فائز ہوا اور اس سے متجاوز نہیں ہوا۔

"اہل نظر" کے ادراک سے ابن طفیل کی مراد اور ابن باجہ پر اس کا اعتراض

اہل نظر کے ادراک سے ہم وہ ادراک مراد لیتے ہیں جس کا تعلق مابعد الطبیعیات سے ہے (جیسے کہ وہ ادراک جو ابن باجہ کو حاصل ہوا) اس ادراک کی شرط یہ ہے کہ وہ بالکلیہ صحیح ہو۔ اس طرح اس میں اور اہل ولایت کے ادراک میں (جو ان اشیا کا بڑی وضاحت اور انتہائی لذت کے ساتھ مشاہدہ کرتے ہیں) فرق پایا جاتا ہے۔ ابن باجہ عام لوگوں کے سامنے اس قسم کی لذت کے ذکر کو معیوب قرار دیتا ہے اور اس کو قوت خیالی کا نتیجہ قرار دیتا ہے اور یہ وعدہ کرتا
۱۰۱ ہے کہ وہ اہل سعادت کے حالات وضاحت اور تفصیل کے ساتھ بیان کرے گا۔ ایسی صورت میں اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ "جس چیز کا تجھ کو ذوق نہیں اس کے چکھنے کو حسلال نہ قرار دے اور مقام صدیقین سے تجاوز کرنے کا خیال

نہ کر" لیکن اس نے اس وعدے کا ایفا نہیں کیا۔ ممکن ہے کہ اس کی وجہ، جیسا کہ اس نے بیان کیا ہے، وقت کی تنگی اور وہران کے قیام کے زمانے میں اس کی غیر معمولی مشغولیت ہو یا اسے یہ دیکھنا ہو کہ اگر وہ اس حالت کی تشریح کر دے تو لامحالہ یہ قول اس کو ایسی چیزوں کی صراحت پر مجبور کرے گا جس کی وجہ سے اس کی سیرت پر اعتراض ہوگا اور ان تمام امور کی تکذیب ہوگی جو اس نے مال کی تکثیر اور اس کے جمع کرنے اور اس کے اکتساب کے مختلف تدابیر کے متعلق ثابت کیے۔

متاخرین میں ذہن کی گہرائی، صحت نظر اور صدق رویت کے اعتبار سے ابن باجہ سے بہتر کوئی نہیں ملتا۔ البتہ وہ دنیوی مشاغل میں اس قدر منہمک رہا کہ اس کے علمی خزانوں اور پوشیدہ حکمتوں کے ظاہر ہونے سے قبل ہی موت آ پہنچی اس کی اکثر تالیفات غیر مکمل اور ان کا آخری حصہ ناتمام ہے مثلاً اس کی وہ کتاب جو اس نے نفس پر لکھی ہے یا تدبیر المتوحد، اور دوسری وہ کتابیں جو منطق اور طبیعیات پر لکھی گئی ہیں لیکن اس کی کامل کتابیں چند مختصر اور مختلف رسائل ہیں۔ خود ابن باجہ نے تصریح کے ساتھ لکھا ہے کہ اس کے بیان سے اس معنی مقصود کی توضیح جس کی دلیل "رسالۂ اتصال" میں پائی جاتی ہے نہایت مشکل سے ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ اس کی عبارت کی ترتیب بعض مقامات پر کامل طریقے پر نہیں ہوئی ہے اگر وقت اجازت دیتا تو وہ ضرور اس کو بدلنے کی کوشش کرتا۔ یہ ہیں حالات اس شخص (یعنی ابن باجہ) کے جو ہم کو دستیاب ہوئے ہیں۔ ہم نے شخصی طور پر اس سے ملاقات نہیں کی اور اس کے معاصرین کی، جن کے متعلق ہمیں یہ علم نہیں کہ آیا وہ اس کے ہم پلہ تھے، کوئی تالیف ہماری نظر سے نہیں گزری۔

فارابی اور دیگر متقدمین کے فلسفے پر ابن طفیل کی تنقید

ہمارے معاصرین جو ان متقدمین کے بعد ہوئے ہیں وہ یا تو مبالغہ کر گئے ہیں یا ان کو کامل واقفیت حاصل نہیں یا ان کے اصلی حالات ہم کو معلوم ہی نہیں ہوئے۔

ابو النصر فارابی کی جو کتابیں ہمیں دستیاب ہوئی ہیں ان میں سے اکثر منطق پر ہیں۔ اس کے
فلسفے کی کتابوں میں اکثر شکوک پائے جاتے ہیں۔ اس نے کتاب ملۃ فاضلہ" میں
ثابت کیا ہے کہ موت کے بعد شریر نفوس انتہائی تکلیف کی حالت میں غیر متناہی
زمانے تک باقی رہیں گے۔ لیکن "سیاست مدنیہ" میں تصریح کی ہے کہ تمام شریر نفوس
گھل کر معدوم ہوجائیں گے، البتہ کامل نفوس کو بقائے دوام نصیب ہوگا۔
اس کے بعد کتاب" اخلاق" میں انسانی سعادت کے متعلق کچھ بحث کی ہے اور
لکھا ہے کہ یہ سعادت اسی دنیوی زندگی میں حاصل ہوسکتی ہے اس کے بعد اس کا
ایک ایسا قول بھی ملتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ" جو کچھ اس کے علاوہ ہے بیہودہ ۱۰۲
بکواس اور بوڑھیوں کے قصے ہیں" اس طرح فارابی نے تمام مخلوق کو خدا کی رحمت
سے مایوس کردیا۔ یہ اس کی ایسی لغزش ہے جو قابل معافی نہیں اور جس کی تلافی بھی
ممکن نہیں۔ اور نبوت کے متعلق اس کے فاسد عقائد یہ ہیں کہ وہ ایک خاص قوت خیالی کا
نتیجہ ہے۔ اس کے ساتھ فلسفے کو نبوت پر چند ایسے امور میں ترجیح دی ہے جن کی
صراحت کی یہاں ضرورت نہیں (ملاحظہ ہو جو کچھ ہم نے اس دقیق مسئلے کے متعلق
صفحہ" (۷۴)" فلسفۂ فارابی کی توضیح" کے تحت" لکھا ہے)۔

ابن سینا کے فلسفے پر تنقید

شیخ ابو علی نے ارسطو کی کتابوں کی تشریح کرنے کا بیڑا اٹھایا، اسی کے
مذہب پر کاربند رہا اور کتاب شفا میں اس کے فلسفے کے طریقے کو اختیار کیا۔
ابتدائی کتاب میں اس نے اس امر کی صراحت کردی ہے کہ حقیقت اس سے
جدا ہے، اور یہ کتاب اس نے محض مشائین کے مذہب کے مطابق لکھی ہے۔
لیکن جو حق کی دریافت کا خواہاں ہو اس کو چاہیئے کہ کتاب فلسفۂ مشرقیہ"
میں اس کی تلاش کرے۔ جو شخص" کتاب الشفا" اور ارسطو کی کتابوں کا مطالعہ
کرے گا اس پر واضح ہوگا کہ اکثر امور میں یہ باہم متفق ہیں گو کتاب الشفا میں

چند ایسے مسائل ضرور ہیں جو ارسطو سے ہم تک نہیں پہنچے اگر ارسطو کی کتابوں
اور کتاب شفا کے مسائل کا مطالعہ بجائے ان کے باطنی اسرار پر غور و فکر
کرنے کے صرف ظاہری حیثیت سے کیا جائے تو ان کے ذریعے ہم درجۂ کمال
تک نہیں پہنچ سکتے جیسا کہ شیخ ابو علی نے اپنی کتاب شفا میں واضح کیا ہے۔

غزالیؒ کے فلسفے پر تنقید

شیخ ابو حامد غزالیؒ نے اپنی کتابوں میں جمہور کی مخاطبت کے لحاظ سے
کہیں ربط قائم رکھا ہے اور کہیں بے ربطی پیدا کردی ہے کبھی چند اشیا کی بنا پر
تکفیر کا حکم لگاتے ہیں اور کبھی ان کو جائز قرار دیتے ہیں۔ منجملہ ان مسائل کے
جن کی بنا پر انھوں نے کتاب" تہافۃ" میں فلاسفہ کی تکفیر کی ہے حشر اجساد کا
انکار اور خاص نفوس کے لیے ثواب و عقاب کا اثبات ہے، حالانکہ خود
غزالیؒ نے اپنی کتاب" المیزان" میں لکھا ہے کہ شیوخ صوفیہ کا بھی بعینہٖ یہی
اعتقاد ہے۔ اس کے بعد کتاب" المنقذ من الضلال والمفصح بالاحوال" میں
لکھتے ہیں کہ ان کا یہ اعتقاد صوفیہ کے اعتقاد کے مانند ہے،
اور ایک طویل بحث کے بعد اس امر سے واقفیت حاصل کی گئی ہے۔ جو شخص
ان کی کتابوں کا غور کے ساتھ مطالعہ کرے اس کو اس قسم کی بہت سی
۱۰۳ باتیں نظر آئیں گی۔ انھوں نے اپنے اس طرز عمل کی اپنی کتاب" میزان العمل"
کے آخری حصے میں معذرت کی ہے اور لکھا ہے کہ رائیں تین قسم کی ہوتی ہیں:
پہلی وہ رائے جس میں تمام جمہور شریک ہیں، دوسری وہ جو ہر سائل کی مخاطبت
کے لحاظ سے ہو، تیسری وہ ہے جو صرف انسان اور اس کے نفس کی حد تک
محدود ہے، اس سے وہی مطلع ہوسکتا ہے جو اس کا ہم اعتقاد ہو۔ اس کے
بعد فرمایا ہے اگر یہ الفاظ اس قسم کے ہیں جو تمھارے موروثی اعتقاد میں شک
پیدا کرتے ہیں تو بھی ایک فائدہ کافی ہے، کیونکہ جس کو شک نہ ہو وہ غور بھی نہیں کریگا،

اور جو غور نہ کرے، وہ بصیرت حاصل نہیں کرے گا اور جس کو بصیرت حاصل نہ ہو وہ عمر بھر جہالت و حیرت کی تاریکی میں سرگرداں رہے گا۔ اس کے بعد مثال کے طور پر یہ بیت پیش کی ہے :-

خذ ما تراہ ودع شیئاً سمعت بہ ؛ فی طلعۃ الشمس ما یغنیک عن زحل

یہ ان کی تعلیم کا ایک طریقہ ہے جس میں اکثر رموز و اشارات پائے جاتے ہیں اور ان سے وہی شخص مستفید ہو سکتا ہے جو پہلے ہی سے بصیرت نفس کے ذریعے ان رموز سے واقف ہو، اس کے بعد پھر ان سے سنا ہو یا پھر ایسی غیر معمولی استعداد رکھتا ہو کہ ایک ادنیٰ سے اشارے سے ان رموز کو سمجھ جائے۔ غزالیؒ نے اپنی کتاب "الجواہر" میں لکھا ہے کہ ان کی ایک کتاب "المضنون بہا علی غیر اہلہا" ہے جو صریح حق پر مشتمل ہے۔ اندلس میں ہم کو اس کے کسی نسخے کا علم نہیں ہوا بلکہ بعض ایسی کتابیں دستیاب ہوئی ہیں جن کی نسبت بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ "مضنون بہا" ہے حالانکہ وہ کوئی اور کتابیں ہیں جن کے نام "کتاب المعارف العقلیہ" "کتاب النفخ والتسویہ" اور "مسائل مجموعہ" وغیرہ ہیں۔ ان کتابوں میں اگرچہ اشارات پائے جاتے ہیں لیکن ان امور کی زیادہ توضیح نہیں ملتی جن پر مشہور کتابوں میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ کتاب "مقصد الاسنیٰ" کے مطالب اس سے زیادہ مبہم ہیں لیکن خود غزالیؒ نے اس امر کی تصریح کر دی ہے کہ کتاب "مقصد الاسنیٰ" "مضنون بہا" نہیں ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ کتابیں جو ہم کو دستیاب ہوئی ہیں وہ درحقیقت "المضنون بہا" نہیں ہیں۔ بعض متاخرین کو ان کی کتاب "مشکوٰۃ" کے آخری حصے سے ایک اہم امر کے متعلق وہم ہوا ہے جس نے ان کو گمراہی کے گڑھے میں گرا دیا ہے اور جن سے نجات ممکن نظر نہیں آتی۔ یہ ان کا وہ قول ہے جو انھوں نے انوار سے محجوب افراد کے اقسام کی صراحت کرنے کے بعد واصلین کے تذکرے کے دوران میں پیش کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ "ان لوگوں (یعنی واصلین) کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ یہ موجود عظیم ایک ایسی صفت سے متصف ہے جو وحدانیت محضہ کے منافی ہے"۔ اس سے انھوں نے یہ خیال کیا کہ غزالیؒ کا یہ اعتقاد ہے کہ حق سبحانہٗ تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے متکثر ہے "تعالی اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً"۔ اس میں شک نہیں کہ

شیخ ابو حامد ان برگزیدہ افراد میں ہیں جنھوں نے سعادت کا انتہائی مرتبہ حاصل کیا اور اعلیٰ مقامات پر فائز ہوئے۔ لیکن ہم کو ان کی کتاب "المضنون" جو علم مکاشفہ پر مشتمل ہے دستیاب نہیں ہوئی۔

ابن طفیل کے فلسفے کی تمہید جو اس کے رسالہ "اسرار الحکمۃ المشرقیہ" سے ماخوذ ہے ۱۰۴

جس حد تک ہماری رسائی ہوئی ہے ہمیں اعتراف ہے کہ ہمیں ابھی اصل حقیقت کا علم حاصل نہیں ہوا ہے، ہمارے جو کچھ بھی معلومات ہیں وہ غزالیؒ اور شیخ ابو علی کے کلام کے تتبع کرنے اور اس کو ایک دوسرے کے ساتھ ملانے اور ان خیالات کے ساتھ مربوط کرنے سے حاصل ہوئے ہیں جو اس زمانے میں رائج ہو گئے ہیں اور جن کو ناقلین فلسفہ کے ایک گروہ نے اختیار کر لیا ہے، ہم نے پہلے بحث و نظر کے ذریعے حقیقت کو دریافت کیا، اس کے بعد مشاہدے کے توسط سے اس ذوق سے آشنا ہوئے۔ اس وقت ہم اپنے نفس میں کچھ اپنے ذاتی خیالات پیش کرنے کی اہلیت پاتے ہیں۔ اے سائل ہم پر لازم ہے کہ سب سے پہلے تجھ کو تیرے خلوص نفس اور باطنی صفائی کے لحاظ سے اپنے خیالات سے واقف کریں، اور اگر مبادیات کی تصریح سے قبل انتہائی مسائل تجھ سے بیان کر دیں تو اس سے بجز اندھی تقلید کے کچھ زیادہ فائدہ متصور نہ ہوگا مختصر یہ کہ اگر تو خلوص و محبت کی بنا پر ہم سے حسن ظن رکھتا ہے نہ اس وجہ سے کہ تیرے لئے ہماری بات کو قبول کر لینا ضروری ہے، تو ہم تیرے لیے یہ مرتبہ کافی نہیں سمجھتے بلکہ اس سے اعلیٰ منزل کی جانب رہبری کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ اس حالت سے اعلیٰ مراتب پر فائز ہونا تو کجا یہ محض نجات کے لئے بھی کافی نہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ تیرے سامنے ایک ایسا مسلک پیش کریں جس کو ہم نے اس سے قبل طے کر لیا ہے،

اور تیرے ساتھ اس بحر میں شناوری کریں جس کو ہم نے پہلے ہی سے عبور کر لیا ہے، تاکہ ہم تجھے اس مقام پر پہنچائیں جس پر ہم فائز ہو چکے ہیں، جہاں تو ان امور کا مشاہدہ کرے گا جن کا ہم نے معائنہ کر لیا ہے، اور اپنے نفس کی بصیرت سے ان مسائل کی تحقیق کرے گا جن کو ہم نے دریافت کر لیا ہے اور ہمارے علم کی تقلید کرنے سے تو بے نیاز ہو جائے گا۔ اس کے لیے ایک مقررہ مدت تک مشاغل سے یکسوئی اور اس فن کی طرف پوری ہمت سے توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔ اگر تو اس کا عزم صادق کر لے اور اس مطلب کے حصول کے لیے صدق نیت سے تیار ہو جائے تو اس طلب میں تیری جدوجہد قابل ستائش ہوگی۔ اور تیری محنت بار آور ہوگی جس سے تو اپنے رب کو راضی کرے گا اور وہ بھی تجھ سے راضی ہوگا اور تیری امید بر آئے گی جس کی جانب تو کمال ہمت سے توجہ کرے گا۔ میری خواہش ہے کہ تیرے ساتھ راستہ طے کرتا ہوا منزل حقیقی تک پہنچ جاؤں اور اپنی راہ کو گمراہیوں اور لغزشوں سے بچاؤں۔ اگر اس طریقے کے اختیار کرنے کی جانب تھوڑی دیر تیرے شوق اور آمادگی کا اظہار ہو تو میں تجھ سے "حی بن یقظان اور ابسال و سلامان" کا قصہ بیان کرتا ہوں۔ وہ صاحبان عقل کے لیے عبرت کی داستان ہے اور حساس قلب اور گوش شنوا رکھنے والے کے لئے سرتاپا نصیحت۔

ابن طفیل کے فلسفے کی توضیح ۱۰۵

ابن طفیل کا فلسفہ جو ہمیں دستیاب ہوا ہے اس کی واحد کتاب "اسرار حکمت مشرقیہ" سے ماخوذ ہے، جو بعینہ رسالہ "حی بن یقظان" ہے۔ بعض لوگ جو اس سے واقف ہیں یہ رائے قایم کرتے ہیں کہ ابن طفیل کا فلسفہ ابن سینا سے ماخوذ ہے اور اس کا خلاصہ ہے، یہ غلطی ہے۔ ابن طفیل کا ایک مستقل فلسفہ ہے چنانچہ ہم نے اس سے قبل ابن طفیل کے حالات کے ضمن میں ان خیالات کی تصریح کر دی ہے جو اس نے ائمۂ سابقین (مثلاً فارابی، غزالی، ابن سینا، ابن باجہ) کے متعلق ظاہر کئے ہیں اور

ہم نے یہ دیکھا ہے کہ اس اندلسی فلسفی نے اپنے لیے ایک علیحدہ مستقل مسلک اختیار کیا ہے جو دوسرے فلاسفہ کے افکار سے بے نیاز ہے۔ اس کے لیے ابن طفیل نے بہت کچھ جدوجہد کی، چنانچہ اس کا بیان ہے کہ "اس نے تمام فلاسفہ کے خیالات کا مطالعہ کرنے کے بعد اپنے لیے ایک خاص مسلک کو منتخب کر لیا ہے"۔ یہ پہلا اسلامی فلسفی ہے جس نے اپنے فلسفے کو افسانے کی شکل میں پیش کیا ہے اور اپنے افسانے کے ہیرو کو ایک متوحد شخص قرار دیا ہے جس کی ذات اور افکار طبیعت اور کائنات سے (جس میں اس سے کمتر درجے کی چیزیں مثلاً جماد، نبات اور حیوانات شامل ہیں) برسرپیکار رہے، یہاں تک کہ وہ ادراک و اتصال کے مقام پر فائز ہو جاتا ہے۔ یہ اس کا خیالی قصہ اس عقلی طوبی (یوتوپیا) کی نوعیت رکھتا ہے جن کا اسلوب اکثر یورپ کے مصنفین اور مفکرین نے اختیار کیا ہے۔

(۲)

اس فلسفی کا بیان ہے کہ سلف صالح سے اس کو یہ معلوم ہوا ہے کہ جزائر ہند سے ایک جزیرہ خط استوا کے نیچے واقع ہے، جہاں انسان بغیر باپ اور ماں کے پیدا ہوتا ہے، اور اس میں ایک ایسا درخت ہے جس سے عورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس قول میں اور آدم و حوّا سے انسان کے نشو و نما کی روایت میں جس قدر اختلاف ہے محتاج توضیح نہیں، کیونکہ تمام ادیان اس امر پر متفق ہیں کہ انسان کی اصل مرد اور عورت سے ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے، اور علمائے دین سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ انسان کی تخلیق زمین سے آب و ہوا کے اعتدال اور مٹی کی سرسبزی کی بنا پر ہوتی ہے۔ ابن طفیل کا یہ قول چھٹی صدی ہجری کا ایک مستند فلسفی ہونے کی حیثیت سے واقعی عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے۔ ابن طفیل کہتا ہے کہ حرارت، حرکت اور گرم اجسام کے ایک دوسرے سے ملنے اور روشن ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور زمین کے ایسے حصوں کے باشندے جو خط استوا پر ہیں ان کے سر پر سال میں صرف دو دفعہ آفتاب ہوتا ہے، ایک تو برج حمل اور دوسرے برج میزان میں داخلے کے وقت، اور دوران سال میں

چھ ماہ وہ ان کے جنوب میں رہتا ہے اور چھ ماہ شمال میں۔ ان کے ہاں گرمی
زیادہ ہوتی ہے نہ سردی، جس کی وجہ سے ان کے حالات میں یکسانی پائی جاتی
ہے۔ اس قول کی مزید توضیح کی ضرورت ہے، لیکن اس وقت اس کا موقع نہیں ہے
ہم نے اس کی طرف اس لیے اشارہ کیا ہے کہ یہ ان امور میں داخل ہے جن کے
ذریعے اس سرزمین میں بغیر ماں اور باپ کے انسان کی پیدائش کے خیال کی صحت
کا پتا چلتا ہے۔ ان علمائے سلف سے بعض ایسے ہیں جنھوں نے اس پر
قطعی حکم لگایا، اور اس بات پر ان کو کامل یقین ہے کہ حی بن یقظان ان انسانوں
۱۰۶ میں ہے جو اس سرزمین میں بغیر ماں اور باپ کے پیدا ہوئے ہیں، اور بعضوں نے
اس سے انکار کیا ہے اور ایک واقعہ بیان کیا ہے جس کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔
پھر ابن طفیل نے ایک خیالی قصہ بیان کرنا شروع کیا ہے جو یقظان اور
اس جزیرے کے بادشاہ کی بہن کے پوشیدہ نکاح کے متعلق ہے۔ اس پوشیدہ
بیاہ کے بعد اس کے ایک لڑکا پیدا ہوا جس کو اس کی ماں نے تابوت میں رکھ کر
دریا میں ڈال دیا (جیسا کہ حضرت موسیٰؑ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے)۔ اس لڑکے کی
پرورش جس کا ماموں اس جزیرے کا بادشاہ اور جس کا باپ یقظان تھا، ایک
ہرن نے کی، اس نے نہایت شفقت سے اس کی پرورش کی، اور اپنے پستان
اس کے منہ میں رکھ کر خالص دودھ سے اس کو سیراب کیا۔ اس طرح وہ اس کی
پرورش اور نگہداشت میں مصروف رہی اور اس کی ہر تکلیف کو دور کرتی رہی۔
لیکن خود ابن طفیل اس قصے کو پسند نہیں کرتا اور بغیر ماں باپ کے تکوین طبعی
کی روایت کے جانب عود کرتا ہے چنانچہ لکھتا ہے کہ "جن لوگوں کا خیال ہے کہ
اس لڑکے کی پیدائش زمین سے ہوئی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس جزیرے کی زمین کے
اندر مرور ایام سے تخمیر کا عمل ہوتا رہا یہاں تک کہ گرم و سرد، خشک و تر کا امتزاج
ہو کر قویٰ میں اعتدال و یکسانیت پیدا ہو گئی، اور یہ تخمیر شدہ مٹی بہت زیادہ
تھی جس کا کچھ حصہ باعتبار اعتدال مزاج، اور آمیزہ بننے کی صلاحیت رکھنے کے،
دوسرے حصے پر فوقیت رکھتا تھا، وسطی حصہ سب سے زیادہ معتدل اور کامل
تھا اور انسان کے مزاج کے مشابہ تھا۔ اس کے بعد اس مٹی میں شدید حرکت

ہونے لگی اور شدت لزوجت کی وجہ سے گرم پانی کے جیسے بُلبُلے پیدا ہونے لگے،
اور وسط میں ایک بہت چھوٹا بلبلا پیدا ہوا جس کے دو حصے تھے، اور ان دونوں کے
درمیان ایک رقیق پردہ تھا، جس میں ایک لطیف ہوائی جسم نہایت اعتدال کی
حالت میں پایا جاتا تھا۔ اسی جسم سے اس روح کا تعلق ہوا جو اللہ تعالیٰ کا ایک
امر ہے اور اس کے ساتھ ایسا اتصال پیدا ہوا کہ حس اور عقل کے ذریعے اس کی
علیحدگی دشوار ہے۔

(۳)

ابن طفیل اس لڑکے کے قصے کے بیان کرنے میں جو اسلامی اندلسی ہے،
ہمیشہ اس بات کی تکرار کرتا ہے کہ وہ رابنسن کروسو سے بہت زیادہ مشابہ ہے،
لیکن اس سے اس حیثیت میں ممتاز ہے کہ اس کا نشوونما انفرادی حالت میں ہوا۔
اس کو نہ کسی انسان سے واقفیت تھی اور نہ کسی سے انس تھا اور نہ مادی اور معنوی
زندگی کے حالات سے وہ آشنا تھا۔ نشوو ارتقا کے مذہب سے بحث کرنے کے
بعد ابن طفیل نے انسان اور حیوان کے درمیان تنازع للبقا کے مبدا پر روشنی
ڈالی ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ اس لڑکے نے درخت کی شاخوں سے ایک عصا
بنایا اس کو صاف کیا اور اس کے درمیانی حصے کو درست کیا، اس کے ذریعے وہ ان
وحشی جانوروں کو مارا کرتا تھا جو اس سے لڑتے تھے۔ ان میں سے وہ کمزوروں پر
سواری کرتا اور طاقتوروں سے مقابلہ کرتا، اس سے اس کو اپنی قدر زیادہ معلوم
ہونے لگی، اس کو یہ معلوم ہوا کہ اس کے ہاتھ کو جانوروں کے ہاتھوں پر تفوق حاصل ہے کیونکہ ہاتھ ہی
کے ذریعے اس کے لئے ستر عورت اور عصا وغیرہ کا استعمال (جس سے وہ جانوروں کو
دفع کرتا تھا) ممکن تھا اور اسی کی وجہ سے وہ دم اور آلات طبعی کی مدد سے
بے نیاز تھا۔

(۴)

۱۰۷ چونکہ ابن طفیل طبیب، عالم طبیعیات و فلکیات و ریاضیات تھا اس لیے

اس نے اپنے فلسفیانہ قصے کے ہیرو کو اپنے اور اپنے پیشرو فلاسفہ کی صورت میں پیش کیا ہے اس ہرن کی موت کے ذکر کے بعد، جو اپنے دودھ سے اس بچے کو سیراب کیا کرتی تھی، ابن طفیل نے زندہ اور مردہ حیوانات کی تشریح کرنی شروع کی، اور وہ اس غور و فکر میں ترقی کرتا گیا یہاں تک کہ اکابر طبعیین کے مرتبے پر فائز ہو گیا۔ اس پر یہ امر واضح ہو گیا کہ حیوانات کے ہر فرد میں گو اعضاء اور مختلف حواس و حرکات کے اعتبار سے کثرت پائی جاتی ہے لیکن اس روح کے لحاظ سے جس کا مبداء واحد ہے وہ بالکل ایک ہیں۔

حی بن یقظان سات برس کے سن میں بقائے حیات کے لیے حیوانات سے مقابلہ کرتا تھا، لیکن جب اس کی عمر ۲۱ برس کی ہوئی تو اس نے زندگی کے دو مرحلے طے کیے پہلا دور تو وہ ہے جس میں اس پر علم تشریح اور حیات مادی کے اسرار کا انکشاف ہوا، دوسرا وہ زمانہ ہے جس میں اس نے جمادات اور نباتات کو جانوروں کا مقابلہ کرنے اور ان پر غلبہ حاصل کرنے کا آلہ قرار دیا اور بعض حیوانات کو حیلے تدبیر سے گرفتار کر کے ان کے ذریعے دوسرے حیوانات کو (جن کی اس کو اپنی خدمت کے لئے ضرورت تھی) مغلوب کر لیا۔

یہ ابن طفیل کے فلسفے کا ملخص ہے جو ہم نے پیش کیا ہے، اس کے بعد ہم خود ابن طفیل کے قلم سے اس کے بعض نصوص کا ذکر کریں گے جس میں اس نے روحانی ترقی سے بحث کی ہے اور اس کے ذریعے اس غایت تک جا پہنچا ہے جو اس کا نصب العین تھا۔ ہم نے یہاں اس اقتباس کی چھ قسمیں کی ہیں:۔

(۱)۔ پہلی قسم۔ اس میں حی بن یقظان کے اس نظریے سے بحث کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کا وجود ضروری ہے۔

(۲)۔ دوسری قسم۔ اس میں حی بن یقظان کے شمس و قمر اور دیگر اجرام سماوی کے نظریے پر بحث کی ہے۔

(۳)۔ تیسری قسم۔ اس میں یہ تبلایا گیا ہے کہ ذات کا کمال اور اس کی لذت واجب الوجود کے مشاہدے پر منحصر ہے۔

(۴)۔ چوتھی قسم۔ اس میں حی بن یقظان نے خود کو دوسرے حیوانوں کی طرح

ایک نوع تبلایا ہے لیکن اس کے ساتھ اپنی زندگی کا ایک خاص مقصد قرار دیا ہے۔

(۵)۔ پانچویں قسم۔ اس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ سعادت کا حصول اور شقاوت سے نجات اس موجود اور واجب الوجود کے دوام مشاہدے پر منحصر ہے۔

(۶)۔ چھٹی قسم۔ اس میں فنا اور وصول الی الحق سے بحث کی ہے۔

(۵)

حی بن یقظان نے اس نظریے کی توضیح کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کی ضرورت ہے

حی بن یقظان کو اس امر کا ضروری علم حاصل ہوا کہ ہر حادث کے لیے محدث کا ہونا لازمی ہے۔ اس کے بعد فاعل صُوَر نے اس کے نفس میں عمومی نہ کہ تفصیلی ارتسامات پیدا کیے، ان صُوَر کے اجمالی علم کے بعد اس نے ہر ایک صورت کا تفصیلی معائنہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ تمام حادث ہیں اور ان کے لیے ایک فاعل کی ضرورت ہے۔ اس کے بعد اس نے ان اشیا پر غور کیا جن کی یہ ۶۰۸ صورتیں تھیں اور ہر شے میں صرف جسمانی استعداد ہی کو اس فعل کے صدور کی علت قرار دیا مثلاً پانی جب زیادہ گرم ہو جائے تو اس میں اوپر کی جانب حرکت کرنے کی استعداد پیدا ہو گی، یہ استعداد ہی اس کی صورت ہے، کیونکہ یہاں سوائے جسم اور ایسی اشیا کے جن کا جسم کے ذریعے احساس ہوتا ہے، (حالانکہ اس سے قبل نہ تھا) جیسے کیفیات اور حرکات، اور اس فاعل کے جس نے ان صور کو عدم سے موجود کیا، اور کوئی شے نہیں۔ پس جسم میں جو خاص حرکات کی صلاحیت پائی جاتی ہے وہ اس کی استعداد صوری کا نتیجہ ہے۔ اس کے بعد اس نے ہر صورت میں ایسی کیفیت کا معائنہ کیا جس سے اس پر یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ جو افعال ان اشیا سے صادر ہو رہے ہیں در اصل ان کے نہیں بلکہ ایک

فاعل کے تحت قدرت ہیں، جو ان سے منسوب افعال کو وجود کا جامہ پہناتا ہے اور یہ حقیقت اس پر رسول اللہ صلعم کے قول کے ذریعے منکشف ہوئی جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے "کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ" یعنی خدائے تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور آنکھ ہو جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے۔ نیز قرآن پاک میں ہے، "فلم تقتلوھم ولکن اللہ قتلھم وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمی" جب اس فاعل حقیقی کا اس کو اجمالی علم حاصل ہوا تو اس کے بعد اس کو اس کی تفصیلی معرفت کا اشتیاق پیدا ہوا لیکن یہ اس وقت جب کہ وہ اس عالم محسوسات سے بے تعلق نہیں ہوا تھا، اس لیے وہ اس فاعل مختار کو انھی محسوسات میں تلاش کرنے لگا۔

(۶)

حی بن یقظان کا شمس و قمر ستارے اور دوسرے اجرام سماوی کا معائنہ کرنا

حی بن یقظان نے سب سے پہلے شمس و قمر اور ستاروں کی جانب توجہ کی اس نے دیکھا کہ یہ سب مشرق سے طلوع ہوتے اور مغرب میں غروب ہوتے ہیں۔ ان میں سے جو ستارہ سمت راس پر سے گزرتا ہے وہ ایک بڑے دائرے کو قطع کرتا تھا، اور جو سمت راس سے شمال یا جنوب کی طرف مائل ہوتا وہ اس سے چھوٹا دائرہ قطع کرتا اور جو سمت الراس سے کسی ایک جانب فاصلے پر ہوتا اس کا دائرہ اس ستارے کے دائرے سے چھوٹا تھا جو سمت الراس سے قریب تر تھا۔ سب سے چھوٹے دائرے جن پر ستارے حرکت کرتے ہیں دو ہیں، ان میں سے ایک قطب جنوبی کے اطراف ہے جو سہیل کا مدار ہے اور دوسرا قطب شمالی کے

اطراف ہے جو فرقدین کا مدار ہے، اور چونکہ حی بن یقظان کا مسکن خط استوا پر تھا (جس کی ہم نے پہلے توضیح کی ہے) اس لیے یہ تمام دائرے اس کے افق کی سطح پر قائم تھے، اور جنوب و شمال میں ان کے حالات یکساں تھے اور دونوں قطب اس کے سامنے ایک ساتھ نمودار ہوتے تھے۔ جب کبھی کوئی ستارہ بڑے دائرے یا چھوٹے دائرے پر طلوع کرتا تو وہ ان کو غور سے دیکھتا، ان دونوں کا طلوع اور غروب ایک ساتھ ہوتا، اس طرح اس نے تمام ستاروں کو ہر وقت اسی حالت میں دیکھا جس سے اس پر یہ امر واضح ہو گیا کہ فلک کی شکل کروی ہے اور اس کا یہ اعتقاد اور قوی ہو گیا جب اس نے شمس و قمر اور دوسرے ستاروں کو مغرب میں غروب ہونے کے بعد پھر مشرق کی جانب لوٹتے ہوئے دیکھا، نیز یہ کہ طلوع، استوا اور غروب کے وقت ان کے حجم میں کمی زیادتی نظر نہیں آتی اگر فلک غیر کروی شکل پر ہوتا تو اس کا فاصلہ بدلتا رہتا۔

(۷)

۱۰۹

ذات کے کمال اور اس کی لذت کا دار و مدار واجب الوجود کے مشاہدے پر ہے

جب حی بن یقظان پر یہ واضح ہو گیا کہ اس کی ذات کا کمال اور اس کی لذت اس موجود کے مشاہدے پر موقوف ہے جس کا وجود دائمی ہے بشرطیکہ یہ مشاہدہ ابدی ہو اور ایک آن بھی اس سے غفلت نہ برتی جائے تاکہ مشاہدے کی حالت ہی میں موت واقع ہو جائے جب ہی تو اس کو حقیقی لذت حاصل ہو گی جس میں کسی قسم کی تکلیف کا شائبہ نہ ہو گا۔ چنانچہ اسی کے جانب امام صوفیہ جنیدؒ نے اپنے اس قول میں ارشاد فرمایا ہے جو وفات کے وقت آپ نے اپنے اصحاب سے فرمایا تھا،

"ھذا وقت یوخذ منہ اللہ اکبر واحرم الصلوٰۃ" (اس وقت اللہ اکبر آپ سے لے لیا گیا اور نماز حرام ہو گئی) تو اس کے بعد حی ابن یقظان غور کرنے لگا کہ کس طرح اس مشاہدے کو بالفعل دوامی طور پر حاصل کیا جائے حتیٰ کہ ایک آن بھی اس سے اعراض نہ ہو سکے۔ پس وہ ہر آن اس موجود کا تصور جما تا رہا لیکن جب کبھی کوئی محسوس شے اس کی نظر کے سامنے آتی یا کسی حیوان کی آواز سنائی دیتی یا کوئی اور خیال اس کے ذہن میں سماتا یا اس کے کسی عضو کو تکلیف ہوتی یا بھوک، پیاس، سردی گرمی اس کو عارض ہوتی یا حوائج ضروری کی تکمیل کے لیے جانا پڑتا تو ان صورتوں میں اس کی فکر میں خلل واقع ہوتا اور اس کی وہ کیفیت زائل ہونے لگتی اور پھر بہت جدوجہد کے بعد وہ اس سابقہ حالت کی جانب رجوع کرتا، اور اس کو ہمیشہ یہ خوف رہتا کہ کہیں غفلت کی حالت میں موت نہ آ پہنچے جس سے وہ دائمی شقاوت اور حجاب کی تکلیف میں پڑا رہے اور اس کی حالت بدتر ہو جائے اور کوئی علاج سود مند نہ ہو۔

(۸)

دوسرے حیوانات کی طرح انسان بھی ایک نوع ہے البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لیے ہوئی ہے

حی ابن یقظان کو یقین ہو گیا کہ وہ ایک معتدل روح والا حیوان ہے اور تمام اجسام سماوی کے مشابہ ہے۔ دوسرے حیوانات کے انواع کی طرح اس کی بھی ایک نوع ہے، البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لئے ہوئی ہے اور اس کے ذمے ایک اہم کام ہے جس سے دوسرے حیوانات بری ہیں۔ اس کے لیے یہی شرف کافی ہے کہ اس کا ادنیٰ یعنی جسمانی جزو تمام اشیاء میں جواہر سماویہ سے (جو عالم کون فساد سے خارج ہیں اور ہر قسم کے نقص تغیر و تبدل سے منزہ ہیں)

زیادہ مشابہ ہے اور اس کا جزو اعلیٰ وہ شے ہے جس کے ذریعے واجب الوجود کا عرفان حاصل ہوتا ہے، اور یہ شے عارف ایک امر ربانی الٰہی ہے، نہ اس میں کسی قسم کا تغیر ہوتا ہے، نہ کسی قسم کا فساد واقع ہوتا ہے، نہ کسی جسمانی صفت سے یہ متصف ہوتا ہے اور نہ حواس یا تخیل کے ذریعے اس کا ادراک ہوتا ہے، نہ اس کی معرفت اس کے سوائے کسی اور چیز کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ اس کا ادراک اسی کے ذریعے ہو سکتا ہے، وہی عارف بھی ہے معروف بھی اور معرفت بھی، وہی عالم بھی ہے معلوم بھی اور علم بھی۔ اس میں کسی قسم کا تباین نہیں کیونکہ تباین اور انفصال اجسام کے صفات اور لواحق سے ہیں یہاں نہ کوئی جسم ہے نہ صفت جسم نہ لواحق جسم۔

(۹)

سعادت حقیقی کا دارومدار اس موجود واجب الوجود کے دوام مشاہدہ پر ہے ۱۱۰

حی ابن یقظان کو اس امر کا علم ہوا کہ حقیقی سعادت واجب الوجود کے دوام مشاہدہ پر منحصر ہے بشرطیکہ ہم اس سے ایک لحظ بھی غافل نہ ہوں۔ اس کے بعد وہ اس تدبیر پر غور کرنے لگا جس کے ذریعے دوام مشاہدہ کا حصول ممکن ہو سکتا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اس کے لیے تشبہات کی ان تینوں قسموں پر اعتماد ضروری ہے:۔

تشبہ اول۔ اس میں اس قسم کا کوئی مشاہدہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس مشاہدے کے مانع ہوتا ہے کیونکہ اس میں امور محسوسہ کی جانب توجہ ہوتی ہے اور امور محسوسہ حجابات ہیں جو اس مشاہدے پر عارض ہوتے ہیں۔ تاہم اس تشبہ کی اس لیے ضرورت ہے کہ اسی کے توسط سے روح حیوانی کا دائمی قیام

ہوتا ہے جس کے ذریعے اجسام سماوی کے ساتھ تشبہ ثانی حاصل ہو سکتا ہے۔ اس طرح ضرورت تشبہ اول کی جانب محرک ہوتی ہے گویہ ضرر سے خالی نہیں۔

تشبہ دوم۔ اس کے ذریعے مشاہدۂ دوامی میں زیادتی حاصل ہوتی ہے۔ اس مشاہدے کے ذریعے اس کو اپنی ذات کا ادراک حاصل ہوتا ہے اور وہ اس کی جانب توجہ کرتا ہے جیسا کہ ہم آیندہ چل کر توضیح کریں گے۔

تشبہ سوم۔ اس تشبہ میں اس کو خالص مشاہدہ اور کامل استغراق حاصل ہوتا ہے، ذات واجب الوجود کے سوائے کسی جانب اس کو التفات نہیں ہوتا۔ اس مشاہدے میں خود اس کی ذات فنا اور غائب ہو جاتی ہے اور اس طرح دوسرے ذوات سے، خواہ وہ تھوڑے ہوں یا بہت، اس کو بے خبری ہو جاتی ہے صرف ایک ذات واحد واجب الوجود حق سبحانہ تعالیٰ کا تصور اس کے پیش نظر رہتا ہے۔

(۱۰)

فنا و وصول

پس تو اے مخاطب قلب کے کان سے میری باتوں کو سن اور عقل کی بصیرت سے ان چیزوں کو دیکھ جن کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں تاکہ تجھے راہ ہدایت مل جائے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ تو اس وقت، جو کچھ میں بیان کر رہا ہوں اس سے زیادہ وضاحت کا طالب نہ ہو کیونکہ گنجایش محدود ہے اور ایسے حقایق کو، جو الفاظ کا جامہ نہیں پہن سکتے، الفاظ میں ادا کرنے کی کوشش کرنا خطرے سے خالی نہیں۔ پس میں کہتا ہوں کہ جب سالک اپنی ذات اور دیگر ذوات کو فنا کر دے اور صرف ذات واحد، حی، قیوم کو موجود پائے اور جو کچھ مشاہدہ کرنا ہے کر لے اور اس کے بعد اپنی اس حالت سے جو سکر کے مشابہ ہے افاقہ حاصل کر کے اغیار کے ملاحظے کی جانب رجوع کرے تو اس وقت اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوگا کہ اس کی ذات حق تعالیٰ کی ذات کے مغائر نہیں اور اس کی حقیقت ذات عین ذاتِ حق تعالیٰ ہے

اور وہ شے جس کو وہ اپنی ذات اور حق تعالیٰ کی ذات کے مغائر سمجھتا تھا محض بے اصل ہے سوائے ذات حق کے کسی شے کا وجود نہیں۔ وہ آفتاب کے نور 111
کے مانند ہے جس کا پرتو اجسام کثیفہ پر پڑتا ہے اور ان میں تم اس نور کے ظہور کو دیکھو گے، اگر تم اس جسم سے اس نور کو منسوب کرو گے جس میں وہ ظاہر ہو رہا ہے تو درحقیقت وہ آفتاب کے نور کے سوا کوئی چیز نہیں، اگر وہ جسم فنا ہو جائے تو اس کا نور بھی زایل ہو جائے گا لیکن آفتاب کا نور اپنی حالت پر باقی رہے گا اس جسم کے وجود سے اس میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ جب کوئی جسم پیدا ہوتا ہے تو وجود میں آنے سے قبل اس نور کے قبول کرنے کی استعداد اس میں پیدا ہوتی ہے اور جب جسم معدوم ہو جاتا ہے تو وہ استعداد بھی فنا ہو جاتی ہے۔

اور اس ظن نے اس کے ہاں تقویت حاصل کر لی جب اس پر اس امر کا انکشاف ہوا کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کسی صورت سے متکثر نہیں اور اس کو جو اپنی ذات کا علم ہوتا ہے وہ عین ذات ہے۔ اس سے اس کے نزدیک یہ لازم آتا ہے کہ جب کسی کو اس کی اپنی ذات کا علم حاصل ہو جائے تو اس کو اس کی ذات بھی حاصل ہو جائے گی، چونکہ اس کو علم حاصل ہو گیا تھا اس لیے اس کو ذات بھی حاصل ہو گئی؛ اور اس ذات کا حصول اس کی ذات ہی کو ہوتا ہے[1]، اور نفس حصول ہی بعینہ ذات ہے اور اسی طرح تمام ایسی ذوات جو مادی علایق سے علیحدہ ہیں اور اس ذات پاک کا عرفان حاصل کرتی ہیں پہلے اس کو کثرت کی حالت ہی میں دیکھتی ہیں، لیکن بعد میں (اس ظن کے اعتبار سے ابن طفیل کے نزدیک) وہ شے واحد ہو جاتی ہیں۔ یہ شبہہ اس کے نفس میں راسخ ہو جاتا اگر خدائے تعالیٰ اپنی رحمت سے اس کا تدارک کر کے اس کو راہ ہدایت نہ بتلاتا۔ پس معلوم ہوا کہ یہ شبہہ جو اس کے دل میں پیدا ہوا وہ اجسام کی تیرگی اور محسوسات کی آلائش کی وجہ سے تھا کیونکہ کثیر، قلیل، واحد، وحدۃ، جمع، اجتماع، افتراق یہ سب اجسام کی صفات سے ہیں۔

[1] وجدانی علم میں موضوع معروض میں فنا ہو جاتا ہے اسی وقت معروض کا علم حاصل ہوتا ہے (م)

ابن رشد

افتتاحیہ

(۲)

۱۱۲ بعض لوگ ایسے اشخاص کو نظر حیرت سے دیکھتے ہیں جو قدما کے خیالات کے مطالعے میں مشغول ہیں، ان کے مختلف مسلکوں سے بحث کرتے، اور ان کے حالات سے مطلع ہو کر ان کی زندگی کے صحیح واقعات دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس تعجب کا سبب ان کا یہ خیال ہوتا ہے کہ تمام قدیم اشیا کے آثار مٹ گئے اور ان کا موجودہ زمانے اور اس کے باشندوں سے تعلق منقطع ہو گیا، پس قدیم آثار کی تلاش میں عمر گزارنا کوئی فائدہ نہیں رکھتا خصوصاً جب کہ جدید چیزوں کی ہمیں سخت ضرورت ہے اور ان کا افادی پہلو بھی بہت قوی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جدید کا علم حاصل کرنے کے لیے قدیم سے بحث کرنا ضروری ہے کیونکہ حیات فکر انسانی کا ذہنی ترقی کی ابتدائی منزل سے آخری دور تک، (اگر واقعی اس زمانے کی کوئی انتہا ہے) سلسلۂ واحد ہے جس کے ابتدائی حصے کا تعلق وسط سے ہے اور وسط آخری حصے سے متصل ہے اس طرح آخری حصہ ابتدائی حصے سے مربوط ہے۔

اسی وجہ سے ہمارا رجحان فلاسفۂ عرب کے حالات کی جانب ہوا کیونکہ انھوں نے فلسفۂ یونان پر خاص توجہ مبذول کی اور اس میں بالکلیہ منہمک ہو گئے، اس کو اپنی زبان میں منتقل کیا، اس کے شروح اور تفسیریں لکھیں، اس پر تعلیقات کا اضافہ کیا نیز اس کے مبہم اور پیچیدہ مسائل کی توضیح کر دی۔

اس وقت ابن رشد کے حالات اور اس کا فلسفہ ہمارے پیش نظر ہے جو تاریخ میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ ابن رشد میں تین ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو فلاسفۂ اسلام میں کسی کو بھی حاصل نہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ عرب کا سب سے بڑا فلسفی اور فلاسفۂ اسلام میں سب سے زیادہ مشہور ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ عام طور پر قرون وسطیٰ کے جلیل القدر حکما سے ہے۔ وہ حریت فکر کے مسلک کا بانی ہے۔ اہل یورپ کی نظر میں اس کی ایک خاص قدر و منزلت ہے۔ انھوں نے اس کو ان فلاسفہ کے زمرے میں شامل کیا ہے جو دینی عقائد کے مخالف ہیں، اور میکل انجلو نے اس کو خیالی دوزخ میں (جس کی تصویر اس نے معبد سیکستین کی چھت پر کھینچی ہے، جو فاتیکان میں ہے) جگہ دینے سے دریغ نہیں کیا۔ اس حیثیت سے نہیں کہ وہ مسلمان ہے بلکہ ایک الحاد پسند فلسفی ہونے کے لحاظ سے۔ اسی طرح دانتے نے بھی اپنے قصیدے کے نشید سوم میں اس کا ذکر کیا ہے۔ بہرحال فلسفے کی کوئی کتاب اس کے تذکرے اور اس کے مبادی فلسفہ کی شرح سے خالی نہیں۔

۱۱۲ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ اندلسی ہے اور اندلس کا ذاتی، عالمی، تاریخی حیثیت اور اس کے آثار کے اعتبار سے تاریخ عالم میں ایک خاص مرتبہ ہے گو اہل شرق اور اہل غرب دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اقلیم وسطیٰ کے تاثیرات فطری قوی ہوتے ہیں لیکن ہمیں اس کا خیال نہ کرنا چاہیئے۔

زمانۂ قدیم میں فلاسفہ کی زندگی اور ان کی ترقی امرا و سلاطین کے سایۂ عاطفت کی محتاج تھی۔ کیونکہ فلسفہ اپنے خادم کے لیے کھانا، کپڑا مہیا نہیں کر سکتا اور اس کے لیے رزق کی کشائش نہیں پیدا کرتا اگرچہ کہ وہ اپنی زندگی، دولت، اولاد اور شخصی آزادی کو بھی ان کے نذر کیوں نہ کر دے۔ لازمی طور پر

عاشق حکمت (یعنی فلسفی) کے لیے سوائے اس کے کوئی تدبیر نہیں کہ کسی بادشاہ کے ظل عاطفت میں پناہ لے، جہاں اس کو کتابیں تالیف کرنے کا موقع مل سکتا ہے جن کو وہ اس کی نذر کرتا ہے اور اس کے نام سے ان کو زینت بخشتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ فلاسفہ ہمیشہ عوام الناس کے شک اور خاص لوگوں کے حسد کا نشانہ بنے رہے ہیں۔ عوام تو ان کو سخت نظر سے دیکھتے، ان کے متعلق مختلف بدگمانیاں پیدا کرتے، ان کی نسبت ہر قسم کی باتیں تراشتے اور ایسے امور ان کی جانب منسوب کرتے ہیں کہ اگر ان میں کچھ صحیح بھی ہوں تو ان کا اکثر حصہ ضرور مصنوعی اور مبالغے پر مبنی ہوتا ہے۔ خواص جو ان کے مرتبے تک نہیں پہنچتے ان سے کنارہ کشی اختیار کرتے یا اس نعمت علم کی وجہ سے جو خود ان کے لیے ایک عذاب جان ہے حسد کرتے ہیں۔ انھی وجوہ کی بنا پر فلاسفہ ہمیشہ کسی امیر کی مدد کے محتاج رہتے ہیں، جس طرح کہ مشرقی شہروں میں مسافرین سفرائے دول اجنبیہ کی حمایت کے طالب رہتے ہیں۔ یہ کوئی عجیب بات نہیں کہ فلسفی اپنے وطن میں مسافر ہوتا ہے اور اپنے اہل وعیال میں محض ایک اجنبی کی حیثیت سے رہتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ان فلاسفہ کا امراء کی حمایت طلب کرنا ہر وقت مصائب سے خالی نہیں رہا۔ اکثر ان کا امراء سے ربط واتحاد ان کی نکبت، بدبختی اور ہمہ قسم کے تکالیف کا باعث ہوا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ امراء دوستی کے لحاظ سے متلون مزاج ہوتے ہیں اور ان میں جو قوی ہوتے ہیں ان کے تابع ہو جاتے ہیں یا مروجہ افکار کی پابندی پر مجبور ہو جاتے ہیں، عامۃ الناس اور جماعت کے خیالات پر عمل کرنے لگتے ہیں، گو یہ ان کے اندرونی خیالات اور طبعی رجحانات کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں۔ یہی حال ابن رشد کا اس کے مصائب کے زمانے میں ہوا۔

لیکن اب زمانے کے حالات بدل چکے ہیں۔ اس وقت مغرب کا فلسفی بادشاہوں اور امیروں کی پناہ طلب کرنے کی بجائے خود اپنی حکمت کے سایے میں عیش وآرام سے زندگی گزارتا ہے بلکہ وہ اس زمانے میں اپنی خداداد ذہانت

۱۱۴ کی بنا پر کشور عقل کا سرتاج سمجھا جاتا ہے، جس کے سامنے مشرق ومغرب کے تمام انسان سر اطاعت خم کرتے ہیں اس کی اس فضیلت کی بنا پر جو انسانیت کی حریت کی وجہ سے اس کو حاصل ہوئی ہے اس زمانے میں اس کی آواز قیاصرہ کے محلوں کو ہلا دیتی اور ان کی بنیادوں کو متزلزل کر دیتی ہے۔ لیو ٹالسٹائی کو کچھ زیادہ عرصہ نہیں گزرا جس نے قبائل روس کے احیا میں نمایاں کارنامے چھوڑے ہیں۔ جب تک وہ رسائل میں مضامین لکھتا رہا اس نے ان لوگوں کے قلوب کو کپکپا دیا جنھوں نے اقوام کو غلام بنا رکھا تھا، ہر قسم کا ظلم وستم ان پر جائز رکھا تھا اور اپنے تسلط کو قائم رکھنے کے لیے جاہلوں، فریبیوں اور پست خیال افراد کی مدد کے طلبگار تھے لیکن اب ان کی وہ دولت ونام ونمود کہاں ہے؟ حالانکہ عقل وفکر کی دولت اب بھی اسی طرح باقی ہے!

اسی طرح جو شخص ادجست کونت، ہربرٹ اسپنسر اور شوپنہور کا تذکرہ کرتا ہے حقیقت میں وہ ایسے روشن طبع افراد کو پیش کرتا ہے جن کے ذریعے انسانیت نے جلا حاصل کی اور مختلف قوموں نے حیرت کی تاریکیوں میں راہ ہدایت پائی!

بلاشبہہ فلسفی کا اپنی فکر کے دوران میں اذیتیں اٹھانا اور قید تنہائی و جلاوطنی کی سزا کا مستوجب قرار پانا ایسے حالات ہیں جن کا اس زمانے میں بھی اعلیٰ اور متوسط طبقوں میں مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

لیکن اس چھوٹی سی چنگاری کو اس دہکتی ہوئی آگ سے کیا نسبت! اور کسی جریدے یا مجلے میں سرزنش وملامت کو سولی اور زندہ جلانے کے (قطع نظر جلاوطنی اور تعذیب کے) حکم سے کیا واسطہ! اسی طرح یہ امر بھی فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ انسانیت اپنے ابتدائی دور سے باوجود مظالم کے اپنے سن رشد تک پہنچنے کے لیے شاداں وفرحاں رہی ہے۔

ابن رشد کی تاریخ حیات اور اس کا فلسفہ

نام اور کنیت:۔ محمد بن احمد بن محمد بن رشد۔ کنیت ابو الولید۔

یہ کنیت اس کے اجداد میں منتقل ہوتی رہی ہے اس لیے اس نے بھی اس کو اختیار کیا۔

مقام پیدائش:۔ اس کی ولادت ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء میں ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے دادا کی وفات سے چند ماہ قبل پیدا ہوا۔

وفات:۔ پنجشنبے کی شام ۹ صفر ۵۹۵ھ مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء۔

سن:۔ اس نے شمسی مہینوں کے لحاظ سے بہتر برس کی عمر پائی اور ہلالی کے مطابق اس کے سن کا اندازہ پچھتر برس ہوگا۔ یہ زمانہ بارھویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی اسلامی کو شامل ہے۔

مقام ولادت:۔ قرطبہ جو اندلس میں ہے۔

مقام وفات:۔ مراکش۔

115 **خاندان:۔** فقہا اور قضاۃ کے گھرانے میں نشو و نما پائی۔ اس کا تعلق اندلس کے اعلیٰ اور مشہور خاندان سے ہے اس کے آبا و اجداد مالکی مذہب کے ائمہ سے ہیں، وہ اور اس کے والد اور دادا قرطبہ کے قاضی تھے اور کچھ دنوں اشبیلیہ کے قاضی بھی مقرر ہوئے تھے۔

اس کے دادا محمد ابن رشد عالم اور فقیہ تھے۔ ان کے بعض مباحث شرعی اور فلسفیانہ مسائل سے متعلق ہیں اور ایک فتاویٰ کا مجموعہ بھی ہے جس کو ان کے ایک مرید ابن الوران نے مرتب کیا ہے جو مسجد قرطبہ کے امام تھے (اس وقت یہ پاریس کے قومی کتب خانہ تحت عدد ۳۹۸ ملحقات عربیہ میں موجود ہے) بلاشبہ ابوالولید نے اپنے دادا کی اکثر فطری خصوصیات اور استعداد ذہنی ورثے میں پائیں۔

لیکن اس کے والد کو سوائے عہدۂ قضاوت کے اور کوئی امتیاز حاصل نہیں تھا، نہ ہمارے پاس ان کے کوئی مشہور کارنامے موجود ہیں تاہم احمد بن محمد ابن رشد جیسے شخص کو اگر وہ اپنے باپ کا بیٹا اور بیٹے کا باپ ہے اس بات پر کافی فخر ہو سکتا ہے کہ اس کے بیٹے کی تعلیم و تربیت اور اس کے فطری استعدادات کی توجیہ میں اس کا نمایاں حصہ ہے۔

والد کی جانب سے تو اس کا یہ نسب ہے لیکن ماں کے متعلق ہمیں

کافی معلومات حاصل نہیں اور اکثر معظم مشاہیر اسلام کا یہی حال رہا ہے کیونکہ مذہب اور رواج کے تحت اسلام میں عموماً عورتوں کا ذکر نہیں کیا جاتا اور نہ ان کی کوئی ایسی شخصیت ہوتی ہے جو اولاد کی تربیت میں اثر انداز ہو۔ شاید انھی حالات نے ابن رشد کو طبقۂ نسوان کی حمایت اور ان کی آزادی کے مطالبے کے لیے مجبور کیا تھا کیونکہ وہ اندلس کی مسیحی اور مسلمان عورتوں میں علانیہ فرق محسوس کر رہا تھا۔

یہود سے اس کا تعلق

مورخین نے ابن رشد کے مصائب کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ مقام لیسانہ میں (جو ایک چھوٹا سا شہر ہے اور یہودیوں سے آباد ہے۔) جلا وطن کر دیا گیا تھا۔ یہاں صرف اسی کو جلا وطن کیا گیا، اس کے باقی دوست احباب اور شاگردوں کو دوسرے مقام پر جانے کا حکم دیا گیا۔ اس کی یہ جلاوطنی اس کے لیے ایک قسم کی سخت سزا تھی، کیونکہ خلیفہ منصور، جس نے اس کو شہر بدر کیا، یہود سے متنفر تھا اور ان کو اذیتیں دیا کرتا تھا۔ ابن رشد کے بعض دشمنوں نے خلیفہ کے اس غصے کے موقع کو غنیمت جانا اور اس کو شہر لیسانہ میں بھجوا دیا اور ساتھ ہی یہ مشہور کر دیا کہ منصور نے فلسفی (یعنی ابن رشد) کو اس کے اصلی وطن اور اس کے قوم کے شہر کی طرف لوٹا دیا ہے۔ کیونکہ ابن رشد بنی اسرائیل سے منسوب کیا جاتا ہے، اور قبائل اندلس سے اس کے کسی قسم کے رشتے کا پتا نہیں چلتا۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابن رشد کو یہود کے ہاں ایک خاص 116
اہمیت حاصل تھی، اور اکثر ان کے فلسفیوں مثلاً میموبند وغیرہ نے اس کی تالیفات کا عبرانی زبان میں ترجمہ کیا ہے، پھر اس سے لاطینی اور عربی میں ترجمہ کیا گیا اور یہ تمام یہود کی کوششوں کا نتیجہ ہے جنھوں نے ان تالیفات کا

تحفظ کیا، یہاں تک کہ وہ موجودہ اقوام کے ہاتھ لگیں۔ کیا یہ تمام واقعات محض اتفاقی ہیں یا اس کا کوئی محض قوی سبب بھی تھا، یعنی ابن رشد کا بنی اسرائیل سے واقعی تعلق تھا اور اس کے اجداد کا سلسلہ اس قوم تک پہنچتا تھا؟ ہم تو یہاں ان تمام باتوں کو محض اتفاق پر محمول کرتے ہیں۔

تعلیم و تربیت

ابن رشد نے شریعت اسلامیہ کی اشعری طریقے پر تعلیم حاصل کی، اور فقہی اصول کی امام مالک کے طریقے پر تحصیل کی، اس لیے اس کے شرعی اور فقہی خیالات اور فلسفیانہ میلانات میں مناسبت پائی جاتی ہے۔ اشعری طریقے کو وہ اور اس کے متعلقین اور اقربا نے اختیار کیا تھا اور مذہب شرعی میں اپنے باپ کی اتباع کرنا لازمی ہے۔ لیکن فلسفیانہ مسلک جو اس کے لیے مخصوص تھا بالکل اس کی حریت ارادی کا نتیجہ تھا۔ اور اس کے اس طریقے نے جس کے تحت اس نے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی اور نیز اس کے مذہب نے جس کا وہ متبع تھا اس کے فلسفیانہ افکار پر ایک خاص اثر چھوڑا۔

قارئین کو عنقریب معلوم ہو جائے گا کہ اس نے اپنی اکثر کتابوں میں اشعریوں پر (اعتراضات) کئے ہیں اور ان کے طریقوں اور اساسی اصول پر سخت تنقید کی ہے۔ اور یہ اس زمانے کی بات ہے جب کہ اس کا دائرۂ فکر وسیع ہو چکا تھا اور اس کی بصیرت کی شعاعیں بہت دور تک پہنچ چکی تھیں۔ اس طرح صحیح منطق اور روشن رائی نے فرضی توہمات اور خیالی ڈھکوسلوں پر کامیابی حاصل کر لی۔

حالات زندگی

جب ابن رشد کا سن اٹھارہ برس کا ہوا تو اس نے مراکش کی جانب

سفر کیا اور خلیفہ عبد المومن (جو امرائے موحدین سے دوسرا امیر تھا) کے دربار کا قصد کیا۔ لیکن جب عبد المومن کا انتقال ہوا اور اس کا بیٹا یوسف جانشین ہوا تو مشہور فلسفی ابن طفیل نے اس کی بادشاہ کے دربار میں رسائی کرا دی۔ یوسف نے ابن رشد کا بہت احترام کے ساتھ استقبال کیا، کیونکہ وہ علم اور علمار کا بہت شیدائی تھا، اور اس کے دل میں حکمت اور حکمار کی ایک خاص عظمت تھی۔ اس کے ہاں ابن طفیل کو خاص رسوخ حاصل تھا۔ عبد الواحد مراکشی نے یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات کے واقعے کی خود ابن رشد کی زبانی روایت کی ہے۔ ابن طفیل نے ابن رشد سے یوسف کی اس طبعی دلچسپی 117
کے متعلق پوشیدہ طور پر گفتگو کی جو اس کو ارسطو کی کتابوں کے ترجمے سے تھی۔ اس سے شاید اس کا مقصد یہ ہو کہ یوسف کو مغرب میں وہی رتبہ حاصل ہو جائے جو مشرق میں مامون کو حاصل تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن طفیل نہایت خوش اخلاق، فراخدل اور حکمت کا شیدائی تھا۔ اس نے ابن رشد پر اپنی خاص عنایت مبذول کی اور اپنے رسالہ حی بن یقظان میں ابن باجہ اور اس کے متبعین اور دیگر فلاسفۂ مابعد کے تذکرے کے وقت اس کا بھی ذکر کیا ہے۔ مزید براں اس نے ابن رشد کی یوسف کے دربار میں رسائی کرا دی اور موت کے وقت اس کے متعلق خاص وصیت کی۔ چنانچہ ابن طفیل نے جب وفات پائی تو امیر یوسف نے ابن رشد کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اور قرطبہ میں قضاۃ کا عہدہ خالی ہونے پر اس کو اپنے باپ کی جگہ مقرر کر دیا۔ جب یوسف نے وفات پائی اور اس کا بیٹا یعقوب المنصور باللہ جانشین ہوا تو ابن رشد کے مرتبے میں اور اضافہ ہو گیا۔ اس نے اس کو اپنا مقرب بنایا اور ان دونوں میں اس درجہ بے تکلفی تھی کہ ابن رشد اثنائے کلام میں منصور کو "اسمع یا اخی" کے الفاظ سے مخاطب کرتا تھا۔

لیکن بادشاہ کی دوستی فضا سے زیادہ متغیر، سبزے سے زیادہ ناپائدار اور موسم بہار کی کلیوں سے زیادہ سریع الفنا ہوتی ہے چنانچہ یعقوب ایک طویل گفتگو میں ابن رشد سے رنجیدہ ہو گیا۔ مورخین نے

اس ناگوار واقعے کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں لیکن حقیقی سبب صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ ہر ذی مرتبہ حکیم کے کئی دشمن اور حاسد ہوتے ہیں جو اس کی شہرت کے درپے ہو جاتے ہیں اور اس کے مرتبے اور اقتدار کے زائل کرنے کی بہت کوشش کرتے ہیں۔ یہ حاسد کبھی تو دین کے پردے میں ظاہر ہوتے ہیں، کبھی اخلاق اور فضیلت کے جامے میں اور کبھی سیاست اور حقیقت کے رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں لیکن در اصل یہ ہمیشہ بلند مرتبہ انسان کے شخصی دشمن ہوتے ہیں۔

ابن رشد کے مصائب کی ابتدا بھی اسی طرح ہوئی۔ اس کے دشمنوں نے آخر دین کی آڑ میں بادشاہ کے ہاں راز میں اس کی شکایتیں شروع کر دیں اور اس میں کامیاب رہے۔ ساتھ ساتھ انھوں نے فلاسفہ کے اس گروہ پر غلبہ پالیا جن کو خلیفہ کے ہاں ایک خاص رسوخ حاصل تھا۔ اس خیال کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ صرف ابن رشد ہی اہانت، تکلیف، جلاوطنی اور قید کا نشانہ نہیں بنا بلکہ اکثر اس کے متبعین اور دیگر ہمعصر علماء بھی اس کے شریک تھے اور خلیفہ کی نظر میں ان کے اور ان کے رفقاء کا صرف یہی جرم تھا کہ انھوں نے اپنے آپ کو فلسفے اور قدماء کی کتابوں کے مطالعے کیلئے وقف کر دیا تھا

اس قسم کے آفات ہر زمانے میں اور ہر جگہ نازل ہوتے رہے ہیں۔ تاریخ عالم مصائب و آلام کی داستانوں سے پُر ہے۔ یورپ کی تاریخ میں تعصب، علماء و دینی مصلحین اور مخترعین و مکتشفین وغیرہ کی اذیت و تکلیف کے بے شمار واقعات پائے جاتے ہیں!

۱۱۸ تاہم خلیفہ یعقوب نے ایک عرصے تک بد باطن مشیروں کی اطاعت کے بعد بالآخر اپنے طرز عمل کو بدل دیا اور حکمت و حکماء کے حق میں جو ظلم و ستم روا رکھا تھا اس سے نادم ہوا پس اس نے مراکش کا رخ کیا اور اس فرمان کو منسوخ کر دیا جو ابن رشد اور اس کے دوستوں کے لیے شائع کیا گیا تھا اور اس کے اثر کو باطل کر دیا پھر فلسفے کا دور دورہ شروع ہو گیا۔ خلیفہ نے ابن رشد اور اس کے دوستوں پر اپنی خاص نوازشات مبذول کیں۔

ان کو اپنے دربار میں طلب کیا اور اپنے تقرب سے سرفراز کیا۔ ان کے مشوروں پر عمل کرنا شروع کیا اور اس تعصب و جہل کو جو ان کی نکبت کا سبب ہوا تھا ہمیشہ کے لیے ترک کر دیا۔

لیکن ابن رشد اس مصیبت کے زمانے کے بعد ایک سال سے زیادہ زندہ نہیں رہا۔ جب اس کا انتقال ہوا تو اس کی لاش قرطبہ منتقل کی گئی اور وہ اپنے اجداد کے مدفن، مقبرۂ ابن عباس میں دفن کیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے جسد کو اونٹ پر منتقل کیا گیا۔ اس کی وفات کے متعلق صحیح خبر یہ ہے کہ اس نے بمقام مراکش روز پنجشنبہ نویں صفر ۵۹۵ھ میں یعقوب کے انتقال سے تقریباً ایک مہینہ قبل، (جو اس کی مصیبتوں کا باعث تھا) وفات پائی، اور بیرون شہر دفن کیا گیا۔ بعد ازاں اس کا جسد قرطبہ میں منتقل کیا گیا جہاں وہ اپنے اسلاف کے قبرستان میں مدفون ہوا۔ ابن فرقد نے روایت کی ہے کہ اس نے اپنے مصائب کے اختتام کے بعد وفات پائی اور بیرون مراکش تقریباً تین میل کے فاصلے پر باب تاغزوت کے قریب ایک وسیع میدان میں دفن کیا گیا اور یہ الناصر کے ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے۔

ابن رشد کے اساتذہ

ابن رشد نے اپنے باپ ابو القاسم سے حدیث کی روایت کی ہے اور اس سے موطا کو حفظ کیا اور کچھ ابو القاسم ابن بشکوال اور ابی مروان بن مسرہ سے بھی تکمیل کی ہے اور ابو بکر ابن سمحون اور ابو جعفر ابن عبد العزیز سے بھی تحصیل کی اور ابو جعفر اور ابو عبد اللہ مازری نے اس کو ابو مروان ابن جربول البلنسی نے طب کی اجازت دی۔ اس کے بعد فقیہ حافظ ابو محمد بن رزق سے استفادہ کیا۔ نیز ابو جعفر ہارون سے طب اور دیگر علوم کی تحصیل کی اور ایک عرصے تک ان کی صحبت میں رہا اور اکثر علوم حکمت کی تکمیل کی۔

ان ارباب علم کی تفصیل جن سے ابن رشد نے استفادہ کیا تھا اور ان علوم کی تصریح جو اس نے حاصل کئے

ابن رشد نے اپنے زمانے کے ائمہ سے فقہ کی تحصیل کی، ابوجعفر ہارون سے طب کی تکمیل کی، اور کہا جاتا ہے کہ اس نے علوم حکمت ابن باجہ سے حاصل کئے۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے، کیونکہ ابن باجہ نے اس وقت وفات پائی جب کہ ابن رشد کا سن بارہ ۱۲ برس کا تھا۔ ابن رشد کی ولادت ۱۱۲۶ء میں ہوئی اور ابن باجہ نے
۱۱۹ ۱۱۳۸ء میں وفات پائی۔ اتنی عمر میں فلسفے کی تحصیل ممکن نہیں۔ بلاشبہہ ابن رشد ان مشاہیر میں ہے جن کی اعلیٰ ذہانت ابتدائے عمر ہی سے نمایاں ہوتی ہے اس لیے ممکن ہے کہ اس نے ابن باجہ سے استفادہ کیا ہو۔ لیکن یہ خیال محض قیاس اور مفروضات پر مبنی ہے، تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ابن باجہ کی اکثر ابن رشد کے مکان پر آمد و رفت تھی، ممکن ہے کہ اس زمانے میں اس نے لڑکے سے (یعنی ابن رشد) سے کبھی گفتگو کی ہو یا اس سے کسی مسئلے میں اختلاف کیا ہو اور اس کی کچھ گفتگو یا قصیدہ سنا ہو۔ بس یہ اور اسی قسم کے واقعات ابن رشد کے ابن باجہ سے منسوب ہونے کا سبب بن گئے۔

شاید وہ امر جس نے بعض مورخین (جیسے ابن ابی اصیبعہ) کو اس قول پر مجبور کیا وہ تسلسل ہے جو ابن رشد ابن ابی باجہ کے مذہب میں پایا جاتا ہے، لیکن یہ تسلسل محض طبعی ہے جس کے اسباب مختلف ہیں اور جن میں سے اہم وہ عام علمی شغف ہے جو اندلس بلکہ تمام دنیا میں بارھویں صدی میں پایا جاتا تھا۔

اس کے علاوہ زمانہ، ابتدائی اور وسطی کی تاثیرات کو بھی اس میں دخل ہے۔ نیز یہ بھی ایک سبب ہو سکتا ہے کہ ابن رشد اور ابن طفیل میں گہرے روابط تھے اس لئے ابن رشد کی خلیفہ کے دربار میں رسائی پیدا کی مزید براں ابن رشد اور آل زہر میں (جو چھٹی صدی ہجری میں علم و فضل اور ادبیات میں شہرۂ آفاق تھے) بہت خلوص تھا جن میں سے ابوبکر بن زہر طبیب خلیفہ اور ابومروان بن زہر مولف کتاب تیسیر ہیں۔ یہ دونوں ابن رشد کے خاص دوستوں سے تھے۔

انھی میں سے ابوبکر بن العربی صاحب التصانیف ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ابن رشد اپنے زمانے کے نہایت مشہور یگانۂ روزگار علماء سے روابط رکھتا تھا۔ ایک عجیب اتفاق یہ ہے کہ ابن بیطار عبدالملک ابن زہر اور ابن رشد ان تینوں کی وفات ایک سنہ میں ہوئی۔ ان سے قبل ابن طفیل، ابومروان بن زہر وفات پا چکے تھے۔ ان اکابر کی وفات سے (جو ایک خوشنما نقش کی طرح تھے اور جن کو اندلس کی پاک سرزمین نے آناً فاناً میں کھو دیا) ارض اندلس حکمت سے خالی ہو گئی۔ علم و حکمت کے یہ آفتاب چھٹی صدی ہجری کی ابتدا میں طلوع ہوئے اور اس کے اختتام پر غروب ہو گئے۔ اسی طرح فلسفہ و حکمت کی زندگی گل بنفشہ کی زندگی کی سی ہے جو بہار میں پیدا ہوتا ہے لیکن بہت جلد فنا ہو جاتا ہے۔ اور بہت دنوں تک پژمردہ زندگی نہیں گزارتا، لیکن اپنی عطریت کی وجہ سے، جو اس کے باقیماندہ آثار سے ہے، وہ نہایت مرغوب ہوتا ہے، اور اسی طرح ایک غیر فانی امید کا سرچشمہ ہونے کے لحاظ سے نہایت معزز ہوتا ہے! ان حکماء کے آثار سے ہم اب تک مستفید ہو رہے ہیں، ان کے علم و فضل کے سمندر سے سیراب ہو رہے ہیں اور ان کے اس مقدس حکمت کے سرمایے پر جو انھوں نے ہمارے لیے چھوڑا ہے ہم نے اس حکمت جدیدہ کی بنیاد قایم کی ہے جس کا اساسی اصول عام محبت اور غایت عالمگیر رواداری ہے۔

۱۲۰ ## ابن رشد کے احباب

ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم فقیہ، قاضی بجایہ، ابوجعفر ذہبی اور فقیہ ابوالربیع الکفیف

اور ابو العباس حافظ شاعر القرائی وغیرہ اس کے مخلص احباب میں ہیں۔ ابن رشد سے خاص تعلقات رکھنے اور اس کے ہم خیال ہونے کی بنا پر ان لوگوں کو بھی مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ منجملہ اس کے دوستوں کے ابو محمد عبدالکبیر بھی ہیں۔ یہ ابن رشد کے مقرب تھے۔ ان سے وہ کتابت کا کام لیتا تھا اور اپنی قضاءت کے زمانے میں کچھ دنوں اپنی جگہ قرطبہ کا قاضی بھی مقرر کیا تھا۔ ایک دوسرے دوست ابو جعفر ابن ہارون الترجالی ہیں اور یہ تعالیم اور طب میں شیخ ابو الولید کے استاد ہیں۔ ان کا اصل مقام ترجالہ ہے جو اندلس کے مضافات سے ہے۔

شاگرد

ابو عبداللہ الندرومی قرطبہ میں تولد ہوئے اور وہیں نشو و نما پائی، اس کے بعد اشبیلیہ کی جانب منتقل ہوئے اس کے بعد قاضی ابو الولید ابن رشد سے ملاقات کی اور اس سے طب کی تحصیل کی۔

ابو جعفر احمد بن سابق قرطبہ میں پیدا ہوئے۔ فن طب میں ابن رشد کے شاگردوں سے ہیں۔ ایک دوسرے ابو القاسم طیلسان ہیں۔ ابن رشد سے روایت ہے کہ اس کو حبیب اور متنبی کے اکثر اشعار یاد تھے۔ منجملہ اس کے دوسرے شاگردوں کے ابو محمد بن حوط اللہ، ابو الحسن سہیل بن مالک، ابو الربیع بن سالم، ابو بکر بن جہور وغیرہ ہیں۔

اولاد

ابن رشد کے ایک لڑکے کا نام ابو محمد بن عبد اللہ بن ابی الولید محمد بن احمد ابن محمد ابن رشد ہے جو علم طب میں بہت ماہر اور اپنے کام کے لحاظ سے

ہر دل عزیز تھا۔ خلیفۂ ناصر کا معالج تھا۔ اس کے علاوہ ابن رشد کے اور لڑکے بھی تھے جو فقہ میں دسترس رکھتے تھے اور کور کی قضاءت پر مقرر تھے۔

منطق اور قرآن

ابن رشد ارسطو کی منطق کا شیدائی تھا۔ اس کے خیال کے مطابق منطق انسان کی سعادت کا ماخذ و مصدر ہے، جس درجہ انسان منطق کا ماہر ہو اسی حد تک اس کی سعادت کا اندازہ کیا جائے گا۔ اس کی رائے میں "فور فوریوس" کی ایساغوجی
غیر مفید ہے۔ اس نے نحو کو بہت کچھ اہمیت دی کیونکہ وہ تمام زبانوں کا قانون ہے۔ ۱۲۱
اور ارسطو نے بھی اپنے ہر منطقی اور بلاغت کی کتابوں میں اس کے لیے قوانین مرتب کیے ہیں۔

منطق ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعے حقیقت کو پہنچنے کے راستے میں آسانی ۱۲۱
پیدا ہو جاتی ہے۔ اس تک عوام کا گزر نہیں ہو سکتا بلکہ صرف خواص ہی منطق کے توسط سے پہنچ سکتے ہیں۔ یہ امر متفق علیہ ہے کہ ابن رشد کی رسائی حقیقت تک ہو گئی تھی اور حق مطلق کا اس پر انکشاف ہو گیا تھا اور یہ تمام ارسطو کی تعلیم کا نتیجہ تھا۔ ابن رشد کا اعتقاد ہے کہ دین ایک مستقل حقیقت رکھتا ہے۔ لیکن ابن رشد علم کلام سے متنفر تھا کیونکہ اس میں ایسی چیزوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن کا ثبوت عقل کے ذریعے ممکن نہیں۔ قرآن کے نزول کی اصلی غرض لوگوں کو علوم کی تعلیم دینی نہیں بلکہ ان کے احوال کا تزکیہ کرنا ہے۔ پس اصلی مطلوب علم نہیں بلکہ طاعت، استقامت اور راہ راست کی پیروی ہے۔ اور یہی شارع کی غایت ہے جو جانتا ہے کہ انسان کی سعادت کی تکمیل صرف اجتماعی معیشت سے ہو سکتی ہے۔

ابن رشد بحیثیت قاضی

ابو محمد بن مغیث کے بعد ابن رشد قرطبہ کی قضاءت پر مقرر رہا۔ اس کا کارنامہ

نہایت قابل تعریف رہا۔ بادشاہوں کے پاس اس کی ایک خاص وجاہت تھی جس کو اس نے اپنی شان کے اضافے اور دولت کے جمع کرنے میں نہیں صرف کیا بلکہ عام طور پر اہل اسپین کے منافع اور بالخصوص اپنے اہل شہر کے مصالح تک محدود کر دیا۔

قرطبہ سے قبل ابن رشد نے اشبیلیہ میں قضاءت کی۔ اس نے درایت کو روایت پر ترجیح دی تھی۔ اندلس میں علم وفضل اور کمال کے اعتبار سے وہ اپنی آپ نظیر ہے۔

اس کے فضائل میں سے ایک فضیلت یہ بھی ہے کہ وہ نہایت متواضع اور خوش اخلاق تھا۔ بچپن سے لے کر کبر سنی تک علمی مشاغل میں مصروف رہا۔ روایت ہے کہ اس نے سن بلوغ سے سوائے دو راتوں کے کسی رات میں مطالعے کو ترک نہیں کیا۔ ایک تو اس کے والد کی وفات کی شب، دوسرے اس کی شادی کی رات! یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ اس نے تصنیف وتالیف اور انکی ترتیب اختصار میں دس ہزار اوراق سیاہ کئے۔ وہ قدما کے علوم کا شیدائی تھا اور اس میں وہ اپنے تمام ہمعصروں پر گوئے سبقت لے گیا۔ لوگ طب کے نسخوں کے لیے اسی طرح اس کے پاس بھاگے چلے آتے تھے جیسا کہ فقہی فتووں کے لیے علاوہ ازیں فنون اعراب اور آداب میں اس کو خاص دخل تھا۔ حبیب اور متنبی کے اشعار کثرت سے یاد تھے اور ان کو موقع پر عمدگی کے ساتھ تمثیل کے طور پر پیش کرتا تھا۔ وہ علم وفضل میں مشہور تھا ہمیشہ تحصیل علم میں لگا رہتا تھا۔ علم فقہ اور مناظرے میں یکتائے دہر تھا طبی معلومات میں خوبی تصنیف اور حسن معانی کے اعتبار سے اس کو ایک خاص امتیاز حاصل تھا۔

ابو مروان الباجی سے مروی ہے کہ "قاضی ابو الولید بن رشد، صائب الرائے، ذکی الطبع، لاغر اندام اور قوی النفس تھا۔ اس نے علم کلام، فلسفے اور قدماء کے علوم کی طرف اس درجہ توجہ کی کہ ان علوم میں ضرب المثل ہو گیا۔ اس کا ایک مشہور قول ہے "جس نے علم تشریح کی جانب توجہ کی خدائے تعالیٰ پر اس کا ایمان ۱۳۲
قوی ہو گیا۔"

اس امیر کے حالات جس کے زمانے میں ابن رشد کو مصائب کا سامنا ہوا

یہ امر ظاہر ہے کہ یعقوب اصول انتخاب کے تحت مسلمانوں کا امیر مقرر کیا گیا تھا۔ ابن اثیر اور ابن خلکان نے روایت کی ہے کہ یوسف نے اپنی اولاد سے کسی کے متعلق حکمرانی کی وصیت کیے بغیر ہی وفات پائی پس اکابر موحدین اور عبد المومن کی اولاد اس پر متفق ہو گئی کہ یعقوب کو اس کا جانشین قرار دیں، چنانچہ یوسف کے مرنے کے ساتھ ہی انھوں نے عنان سلطنت یعقوب کے ہاتھ میں دیدی۔ اس کی اس ذاتی تقدیم سے اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ قوم کے اعلیٰ افراد کو اس کی فضیلت کا اعتراف تھا۔ اس نے اپنے فرائض کو باحسن وجوہ انجام دیا۔ یہی وہ بادشاہ ہے جس نے اپنی سلطنت کی شان کو دوبالا کر دیا جہاد کے جھنڈے بلند کیے۔ میزان عدل قائم کیا۔ تمام احکام شرع کے مطابق جاری کئے، امور دین، ورع، امر بالمعروف نہی عن المنکر کو پیش نظر رکھا، شرعی حدود عام لوگوں کی طرح اپنے متعلقین اور اہل خاندان پر بھی جاری کر دیے۔ اس کے زمانے میں سلطنت کی حالت بہت بہتر ہو گئی اور فتوحات روز افزوں ترقی پر تھے۔

قضاءت کی شاہی اقتدار سے علیحدگی

یعقوب کے عدل کی ایک نادر مثال یہ ہے کہ امیر شیخ ابو محمد عبد الواحد بن الشیخ ابو حفص عمر ولد امیر ذکریا یحییٰ بن عبد الواحد، والی آفریقہ نے امیر یعقوب کی بہن سے عقد کیا۔ اس کی بہن کچھ دنوں اپنے شوہر کے پاس رہی، اس کے بعد

زن و شوہر میں کچھ رنجش ہوگئی جس کی وجہ سے وہ اپنے بھائی یعقوب کے ہاں آگئی۔
شوہر نے اس کا مطالبہ کیا، لیکن اس کی طرف کچھ توجہ نہیں کی گئی، اس پر اس نے
مراکش کے قاضی ابو عبد اللہ محمد ابن علی بن مروان سے شکایت کی۔ قاضی مذکور
امیر کے پاس آئے اور کہا کہ امیر عبد الواحد اپنی بیوی کو طلب کرتا ہے۔ اس پر
یعقوب ساکت ہوگیا اس طرح تین مرتبہ قاضی نے مطالبہ کیا، اور امیر ساکت رہا،
تیسری مرتبہ قاضی نے امیر سے کہا "یا تو عبد الواحد کی بیوی کو اس کے پاس روانہ
کر دیجئے یا مجھ کو عہدۂ قضاوت سے سبکدوش فرما دیجئے۔" یہ سن کر یعقوب
خاموش ہوگیا اور ایک خادم کو بلا کر آہستہ کہا "عبد الواحد کی بیوی کو اس کے پاس
روانہ کر دے۔" چنانچہ وہ اسی روز اپنے شوہر کے ہاں بھیجدی گئی۔ امیر نے
قاضی پر نہ غصے کا اظہار کیا نہ اسے کوئی ناپسندیدہ بات کہی۔ یہاں قاضی اور امیر
دونوں کی انصاف پسندی کا پتا چلتا ہے۔ امیر یعقوب نے بعض وقت شراب ۱۲۳
پینے پر لوگوں کو قتل کی سزا دی اور ایسے عاملین کو قتل کر دیا جن کے متعلق رعایا نے
شکایت کی تھی۔

سلطان صلاح الدین نے اس کے ہاں بنی منقذ سے ایک قاصد شمس الدولہ
عبد الرحمن بن مرشد کو ۵۸۵ھ میں بھیجا اور استدعا کی کہ فرنگیوں کے مقابل میں جو
بلاد مغرب سے دیار مصر اور ساحل شام پر حملہ آور ہو رہے تھے اس کی حمایت کرے۔
لیکن اس نے بادشاہ کو امیر المومنین کی بجائے امیر المسلمین سے مخاطب کیا۔ یہ امر
یعقوب پر شاق گزرا اور اس کے مطالبے کا کوئی جواب نہیں دیا۔

ابن رشد اور خلیفۂ یوسف بن عبد المومن کے تعلقات

نیز اس امر کی تصریح کہ کس طرح ابن طفیل کے ذریعے ابن رشد کی خلیفہ کے دربار میں رسائی ہوئی جس سے خلیفۂ یوسف کی علم دوستی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔

جب ابو یعقوب یوسف بن عبد المومن بن علی والی سلطنت ہوا تو اس کی

ہمت بلند نے اس کو فلسفے کی تحصیل پر آمادہ کیا۔ چنانچہ اس نے فلسفے کی اکثر کتابیں جمع کر لیں، بعد ازاں طب کی طرف توجہ کی، اور اس کی بعض کتابوں کا جو عمل کی بجائے صرف علم سے متعلق نہیں، بغور مطالعہ کیا، پھر فلسفے کی چھان بین شروع کی، اور اس کی تمام کتابوں کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ اس طرح بہت سی کتابیں جمع ہوگئیں۔ وہ ہمیشہ علماء سے بحث کرتا اور ان کو اپنے تقرب سے سرفراز کرتا تھا۔ اس کے اس علم اور کتابوں کے شوق میں اس درجہ زیادتی ہوگئی تھی کہ اس نے لوگوں کے پاس سے کتابوں کے لینے کی عام اجازت دیدی اور ان کے مالکوں کو کچھ معاوضہ دے کر جبراً کتابیں قبضے میں کر لیں۔ چنانچہ یوسف ابی الحجاج المرانی کے ساتھ اسی قسم کا واقعہ پیش آیا۔ خلیفہ نے پہلے تو اس کی کتابیں حاصل کر لیں اس کے بعد اس کو کسی معقول عہدے پر مقرر کر دیا ان علماء میں جو خلیفہ کے مقربین میں سے تھے ایک ابو بکر ابن طفیل ہے جو اندلس کے مسلمان فلسفیوں میں سے تھا، وہ خلیفہ کے دربار میں مختلف ممالک کے علماء کو پیش کرتا اور اس کو ان علماء کے ساتھ حسن سلوک پر آمادہ کرتا تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے ابن رشد کا خلیفہ سے تعارف کرایا، اس کے بعد سے ابن رشد کی شہرت ہوئی اور اس کی قدر ہونے لگی۔

خلیفۂ یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات

نیز اس امر کی توضیح کہ کس طرح تدریجی طور پر ابن رشد نے فلسفے پر بحث کرنی شروع کی۔

محی الدین نے اپنی کتاب المعجب میں استاد ابو بکر بندود بن یحییٰ القرطبی
فقیہ، شاگرد ابن رشد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ "میں نے حکیم ابو الولید
کو اکثر یہ کہتے ہوئے سنا کہ جب میں پہلی مرتبہ امیر المومنین ابو یعقوب کے ہاں گیا تو
وہاں صرف اس کو اور ابو بکر ابن طفیل کو پایا۔ ابو بکر نے خلیفہ کے سامنے میری
تعریف شروع کی، میرے قبیلے اور اسلاف کا تذکرہ کیا اور اس کے ساتھ ہی ۱۲۴

مجھ میں چند ایسی اعلیٰ خصوصیات بیان کیں جن سے میں مُعرا تھا۔ امیر المومنین نے میرا اور میرے والد کا نام و نسب دریافت کرنے کے بعد اس سوال سے گفتگو کی ابتدا کی "آسمان کے متعلق فلاسفہ کا کیا خیال ہے آیا وہ قدیم ہیں یا حادث"؟ اس پر مجھ کو حیا اور خوف دامنگیر ہوا۔ پس میں نے بہانہ کرتے ہوئے اپنی فلسفہ دانی سے انکار کیا اور مجھے نہیں معلوم کہ ابن طفیل نے امیر المومنین کو کیا باور کرایا، انھوں نے میرے خوف و حیا کو معلوم کر لیا۔ اس کے بعد ابن طفیل کی جانب متوجہ ہوئے اور اسی مسئلے پر گفتگو شروع کی جو مجھ سے پوچھا گیا تھا۔ انھوں نے اس مسئلے کے متعلق ارسطو، افلاطون اور تمام فلاسفہ کے خیالات کا اظہار کیا، نیز اہل اسلام کے اعتراضات بھی پیش کیے جو ان پر وارد ہوتے ہیں۔ میں نے ان کے حافظے کو اس قدر قوی پایا کہ شاید ہی ان حکماء میں سے کسی کا ہو۔ وہ مسئلے کی تشریح کرتے جا رہے تھے کہ میں نے بھی اس پر بحث شروع کی پس میرے معلومات کا بھی ان کو اندازہ ہو گیا اور جب میں رخصت ہونے لگا تو امیر المومنین نے میرے لیے کچھ رقم اعلیٰ خلعت اور ایک گھوڑے کا حکم نافذ فرمایا۔"

خلیفۂ یوسف کا ابن طفیل کے توسط سے ابن رشد کو فلسفۂ ارسطو کے ترجمے کے کام پر مامور کرنا

ایک دن ابوبکر ابن طفیل نے مجھے طلب کیا اور فرمایا کہ میں نے امیر المومنین سے اس امر کی شکایت سُنی ہے کہ ارسطو اور اس کے مترجمین کی عبارت میں بہت سی پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں اور نیز ان کے اغراض بھی واضح نہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ اگر کوئی ایسا شخص دستیاب ہو سکے جو ان کی تلخیص کر سکے اور کامل غور و خوض کے بعد عام فہم انداز میں ان کے اصلی اغراض کی بھی تشریح کر دے تو بہتر ہوگا۔ اگر تم میں اس کام کی ہمت ہے تو شروع کر دو۔ مجھ کو قوی توقع

ہے کہ تم اس کو انجام دے سکو گے، کیونکہ میں تمھاری اعلیٰ ذہانت صفائے طبع اور تمھارے اس فن کی جانب قوی میلان سے بخوبی واقف ہوں۔ میں اس کام کی تکمیل نہیں کر سکتا کیونکہ تم جانتے ہو میں بہت ضعیف ہو گیا ہوں۔ نیز اس سے زیادہ اہم کاروبار میں مشغول ہوں۔

ابو الولید کہتا ہے "یہی وہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے میں حکیم ارسطو کی کتابوں کی تلخیص پر آمادہ ہوا۔" محی الدین جو اس کے پاس تھے بیان کرتے ہیں کہ "میں نے ابو الولید کی ارسطو کی کتابوں کی تلخیص دیکھی ہے جو ایک جلد میں تقریباً ڈیڑھ سو اوراق پر مشتمل تھی جس کا نام اس نے "کتاب الجوامع" رکھا ہے۔ اس میں اس نے حکیم ارسطو کی کتب سمع کیان، کتاب السماء والعالم، رسالۂ کون و فساد، کتاب آثار علویہ، کتاب حس محسوس" کی تلخیص کی ہے۔ اس کے بعد اس نے ایک بسیط کتاب میں جو چار جلدوں پر مشتمل ہے پھر ان کتب کی تلخیص کی ہے اور ان کے اغراض بھی
۱۲۵ واضح کیے ہیں مختصر یہ کہ عبد المومن کی اولاد میں ابو یعقوب کے جیسا کوئی بادشاہ اس سے قبل یا بعد نہیں گزرا۔

یہ ہیں مجمل حالات ان روابط کے جو ابن رشد اور خلیفۂ یوسف والد خلیفۂ منصور کے درمیان قائم تھے اور یہی وہ منصور ہے جس نے اس فلسفی کو سخت اذیتیں دیں جن کے متعلق ہم آئندہ بحث کریں گے۔

امیر یعقوب المنصور اور ابن رشد

جس وقت سے ہم نے ابن رشد کی کتابوں کا پڑھنا شروع کیا، اور اس کے حالات اور اس کے فلسفے کی تلخیص لکھنے کا ارادہ کیا، ہماری توجہ خاص طور پر اس فلسفی کے مصائب، اس کے اسباب، نتائج اور ان اثرات کی جانب مبذول ہوئی جو تاریخ اسلام اور تاریخ فلسفہ پر مرتب ہوئے ہیں۔ ہمارا قصد ہے کہ ہم ان مصائب کی تحقیق کریں اور ان کے صحیح اصول کو دریافت کریں تاکہ اصلی حقیقت

واضح ہو جائے اور ہمیں کامل اطمینان نصیب ہو۔

چونکہ ابن رشد کو یہ مصائب المنصور باللہ یعقوب بن عبد المومن چہارم خلیفہ موحدین کے زمانے میں پیش آئے اس لیے ہم کو اس زمانے کے تاریخی حالات پر ایک نظر ڈالنی چاہیئے تاکہ معلوم ہو سکے کہ آیا یہ مصائب انفرادی افعال کے نتائج تھے جن سے اس امیر کی جہالت ظلم اور حماقت کا ثبوت ملتا ہے یا یہ ایک قوم کا فعل تھا جس سے اس قوم کی اخلاقی حالت اور میلان طبعی کا پتا چلتا ہے۔ آیا امیر ایک سلیم العقل وصحیح الارادہ انسان کی حیثیت سے تاریخ اور آیندہ اقوام کے سامنے اپنے افعال کا بالکلیہ ذمہ دار قرار پاتا ہے یا ایک کمزور مخبوط الحواس کی طرح جس کی عقل کو شخصی حکومت، استبداد کے تلون، سوء وراثت اور محلات کے لہو لعب نے (جس میں اس کے ساتھی منہمک تھے) زائل کر دیا ہو، باز پرس کے لائق ہی نہیں۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد پر جو ستم ڈھایا گیا وہ کسی فرد کا نہیں بلکہ ایک قوم کا فعل تھا، جس کے اسباب سیاسی، مذہبی یا اجتماعی ضرورتیں تھیں۔ ابن رشد چالان کیا گیا اور اس کے حق میں ایک ظالمانہ فیصلہ ہوا، جس کی بنا پر اس کو جلاوطنی کی سزا دی گئی۔ اس معاملے کی تحقیق کے لیے ہمارے پاس تاریخ کی کتابوں کے سوائے کوئی اور ذرایع نہیں کیونکہ اندلس کے عربوں نے نہ کوئی عجائب خانے چھوڑے اور نہ کوئی یادداشتیں اور ملحقات جن کی طرف اسلاف رجوع کیا کرتے تھے جیساکہ اس وقت بعض ممالک یورپ میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ہم ان کو ملامت بھی نہیں کر سکتے۔ اگر انھوں نے کچھ چھوڑا بھی تو ان کے جانشین شاہان اسپین نے ان کو تلف کر دیا ہوگا۔ کیونکہ انھوں نے عربوں کے تمام ادبی آثار کو جس قدر بھی دستیاب ہو سکے۔ نذر آتش کر دیا اور مذہبی اور وطنی تعصب کے تحت ایک ایسی بیش بہا دولت کو پامال کر دیا جس سے انسانیت کو عظیم الشان فائدہ پہنچ سکتا تھا ۱۲۲
اس لحاظ سے ہماری بحث کا ماخذ صرف عربی اور یورپی تواریخ ہی تک محدود ہے۔

اس امیر کے حالات زندگی کا ذکر جس نے ابن رشد کو سزا دی تھی

اس امیر کا نام یعقوب ابن یوسف بن عبد المومن بن علی ہے۔ یہ موحدین کی

سلطنت کا چوتھا خلیفہ ہے جس کی بنیاد محمد ابن تومرت الملقب بالمہدی نے اوایل چھٹی صدی ۵۱۵ھ میں بمقام سوس رکھی تھی۔

یعقوب ۵۸۰ھ میں اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ تخت نشینی کے وقت اس کی عمر تنتیس برس تھی۔ سولہ سال آٹھ مہینے حکومت کی اور ۵۹۵ھ میں اڑتالیس سال کی عمر میں وفات پائی۔ اس وقت بڑھاپے کے آثار نمایاں ہو گئے تھے۔ اس کی ماں رومی النسل تھی جس کا نام ساحر (کارمن) تھا اس سے ظاہر ہے کہ وہ مخلوط النسل تھا۔ یعقوب اس شریف بادشاہ کا جو تھا جانشین تھا جس نے مغرب میں مشرقی حکومت قائم کی تھی، اس تسلسل نے اخلاق و عادات میں وہ اثرات چھوڑے ہیں جن کا مشاہدہ ان کی بعد میں آنے والی نسلوں میں ہو سکتا ہے۔

یعقوب کا عہد حکومت فتنے اور جنگ وجدال سے معمور تھا۔ ۵۸۰ھ (یعنی اس کے ابتدائی دور حکومت) میں میرقیوں یعنی بنو ابن غانیہ نے علی بن غانیہ کی قیادت میں جزیرۂ میرقیہ سے خروج کیا اور شہر بجایا پر قبضہ کر لیا اور وہاں سے موحدین کو نکال دیا۔ امیر یعقوب اس کے مقابلے کے لئے روانہ ہوا اور دقیوس کی لڑائی میں ان کو شکست دی۔ واپسی کے وقت قفصہ کے باشندوں نے اس سے بغاوت کی پس اس نے ان کو محصور کر لیا اور شدت کے ساتھ ان پر حملہ کیا اور تمام کو آناً فاناً میں تہ تیغ کر دیا۔

۵۸۵ھ میں بطرس بن رودرنج (بطرو بن الرنق) نے اندلس کے شہر شلب پر حملہ کیا اور اس پر قابض ہو گیا۔ یہ سنتے ہی یعقوب نے فوج کشی کی اور شلب پہنچ کر وہاں سے بطرس کو نکال باہر کیا اور فرنگیوں کا ایک قلعہ بھی قبضے میں کر لیا۔ ۵۹۰ھ میں فونس نے عہد شکنی کی اور اس کا لشکر حدود کو روندتے ہوئے آگے نکل گیا اور ۵۹۱ھ میں دونوں افواج کا بمقام فحص دو بارہ (جو اشبیلیہ اور طلیطلۃ کے درمیان ہے) مقابلہ ہوا۔ فونس اور اس کے لشکر کو ہزیمت ہوئی۔ دوسرے سال یعقوب طلیطلۃ پر حملہ آور ہوا اور ارض اسبان میں داخل ہو گیا اس پر فونس صلح کا طالب ہوا چنانچہ اس کو دس برس تک امن دیا گیا۔

مصر پر حملے کا ارادہ

۱۲۷ یعقوب مصر پر حملے کا ارادہ رکھتا تھا، چنانچہ اس کا تذکرہ کرتے ہوئے اس نے ان خرابیوں کی تصریح کی تھی جو مصر میں پائی جاتی تھیں اور کہا تھا کہ "انشاءاللہ ہم اس سرزمین کو ان آلائشوں سے پاک صاف کر دیں گے"۔ لیکن اس ارادے کی تکمیل ہونے سے قبل ہی وہ مرگیا۔ اس وقت تک اس کے اور فونس کے درمیان معاہدۂ صلح قایم تھا۔

یعقوب کے بھائی اور چچا کا قتل

یعقوب کے بھائیوں اور چچاؤں کو اس سے عناد تھا اور وہ اس کو حکومت کا اہل نہیں سمجھتے تھے۔ ان کی وجہ سے یعقوب کو بہت سی سختیاں جھیلنی پڑیں۔ لیکن جب اس کی حکومت میں کچھ استقامت پیدا ہوگئی تو اس نے اپنی فوجوں کو لے کر سمندر عبور کیا، اور مختلف مقامات کو طے کرتے ہوئے شہر سلا میں اقامت گزین ہوا۔ یہاں سبھوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی، اور اس کے چچاؤں اور عبدالمومن کی اولاد کی عذر خواہی پر ان کو معاف کر دیا اور بہت کچھ مال و دولت اور زینات سے بھی سرفراز کیا اور ان کو ان کی حالت پر چھوڑ دیا۔ لیکن کچھ دنوں کے بعد اس کے بھائی ابوحفص عمر اور چچا سلیمان بن عبدالمومن نے پھر حکومت کی خواہش کی اس لئے یعقوب نے انھیں گرفتار کر کے قید کرنے کا حکم دیا۔ اس کے بعد ان کو شہر سلا میں منتقل کیا گیا۔ یہاں ان پر ایک پہرہ مقرر کیا گیا اور ان کو ہتکڑی اور بیڑی پہنائی گئی لیکن یعقوب نے مراکش پہنچنے کے بعد داروغۂ جیل کو لکھا کہ ان دونوں کو قتل کر دیا جائے اور تکفین کے بعد نماز پڑھا کر انھیں دفن کر دیا جائے۔

پس داروغہ نے انھیں قید خانے ہی میں قتل کر کے وہیں دفن کر دیا۔ اس کے بعد اس نے بادشاہ کو خط لکھا کہ "میں نے ان کی قبریں کھدوائیں اور سنگ مرمر کی بنوائی ہیں"، ساتھ ساتھ ان کی تعریف بھی لکھی۔ پس بادشاہ نے اس کو لکھا کہ "ہم کو جابرین تک کے دفن کرنے میں کوئی عذر نہیں یہ تو مسلمان تھے پس تم انھیں عامۃ المسلمین کی طرح دفن کردو"۔ یعقوب کے عرصۂ دراز تک دارالسلطنت سے غائب ہونے اور ایک شدید مرض میں مبتلا ہونے کی وجہ سے اس کے ملک میں بہت سی لڑائیاں اور فتنے برپا ہوئے اس کے اسی عدم موجودگی اور بیماری کے زمانے میں اس کے ایک دوسرے بھائی نے خلافت کی طمع کی، چنانچہ وہ گرفتار ہوا، اس پر مقدمہ چلایا گیا، بالآخر علی رؤس الاشہاد قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد باقی امراء کو ننگے پیر اور ننگے سر شہر سے خارج کرنے کا حکم دیا گیا۔

اخلاق

یعقوب نہایت ذکی الطبع تھا، اس کا قیاس اکثر صحیح ہوتا تھا، چنانچہ جب کبھی کسی واقعے کا حکم لگاتا تو اکثر وہ ہو کر رہتا۔ وہ نہایت تجربہ کار تھا، اور خیر و شر کے اصول و فروع سے کماحقہ واقف تھا۔ وہ اپنے باپ کے زمانے ہی میں وزارت پر فائز ہوا۔ وہ امور سلطنت پر کافی بحث کرتا۔ عمال، والیان شہر اور قضاۃ اور ان تمام کے حالات کا بغور مطالعہ کرتا جو امور کا فیصلہ کرتے تھے۔ وہ تمام جزوی امور سے واقفیت حاصل کرتا اور ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے تمام واقعات کی جانچ کرتا۔ اس طرح اس کے تمام معاملات میں زمانے اور ماحول کے اقتضا کے مطابق استقامت اور صلاحیت پیدا ہوتی گئی۔

۱۲۸

شباب کی بے اعتدالی

مورخین کا بیان ہے کہ یعقوب کے اقرباء اس کی حکومت سے متنفر تھے

اور اس کے شباب کی چند بے اعتدالیوں کی وجہ سے اس سے بددل ہو گئے تھے۔ لیکن جب اس نے اپنے بھائی اور چچا کو قتل کر دیا اور دوسرے امراء کو سزا دی تو اس سے تمام لوگ خوفزدہ ہو گئے اور اس کا رعب ان کے دلوں پر پوری طرح چھا گیا۔

لوگوں میں عدل قائم کرنے کی خواہش

یعقوب نے اپنے تمام زمانۂ حکومت میں عدل کو اپنا نصب العین قرار دیا تھا اور اس کو اپنی پوری طاقت سے اپنے ملک اور قوم کے حالات کے مطابق قایم کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ ابتدائی زمانے ہی سے اس نے خلفائے راشدین کے نقش قدم پر چلنے کا تہیہ کر لیا تھا۔ روزانہ دربار عام کرتا اور کسی کو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا، وہاں آنے سے نہیں روکتا، چنانچہ دو شخص اس کے پاس نصف درہم کے لیے جھگڑتے ہوئے آئے، اس نے ان دونوں کا تصفیہ کر دیا۔ اور وزیر ابو یحییٰ صاحب شرطہ سے کہا کہ انھیں ہلکی سی سزا دے تاکہ انھیں تنبیہ ہو جائے اور ان سے کہا کہ کیا شہر میں حکام نہیں موجود تھے جو اس کام کے لئے مقرر کئے گئے ہیں؟ اس کے علاوہ چند مقررہ ایام میں خاص مقدمات کی سماعت کیا کرتا۔ یہ مقدمات نہایت ہی اہم ہوا کرتے تھے اور صرف بادشاہ ہی کے ہاں بحیثیت ایک محکمۂ عالیہ کے پیش ہوتے تھے۔

جب ابوالقاسم بن بقی قاضی مقرر ہوئے تو ان سے خلیفہ نے یہ شرط کی کہ وہ ایسی جگہ بیٹھیں کہ خلیفہ ان کے احکام کو سن سکے۔ چنانچہ ان کی نشست ایسی جگہ ہوتی کہ ان کے اور امیر المومنین کے درمیان صرف تختوں کا ایک اوٹ ہوتا۔ اور خلیفہ نے یہ بھی حکم دے رکھا تھا کہ بازار کے اُمناء اور شہر کے شیوخ ہر مہینے دو مرتبہ اس کے پاس حاضر ہوں۔ ان سے بازار کی کیفیت، اشیاء کے نرخ اور ان کے حکام کی حالت دریافت کرتا تھا۔ جب کبھی اس کے پاس

کسی مقام سے وفد آتا تو سب سے پہلے وہاں کے قضات، عمال اور حکام کے حالات معلوم کرتا تھا۔ جب وہ موافق حالات سناتے تو ان سے کہتا "دیکھو اس شہادت کی بنا پر تم سے قیامت کے دن پرسش ہو گی لہٰذا تم میں سے ہر ایک کو سچ کہنا چاہئے۔"

رفاہ عام کا شوق

شہر مراکش میں یعقوب نے ایک دواخانہ بنایا تھا جس کے متعلق مورخین کا خیال ہے کہ دنیا میں اس کی نظیر نہ تھی۔ اس نے اس دواخانے کے لیے ایک موزوں مقام پر ایک وسیع میدان کا انتخاب کیا۔ اس کے لیے روزانہ تیس دینار عطا کیا کرتا تھا تاکہ کھانوں اور متفرق مصارف کی تکمیل ہو سکے، دوا کے اخراجات اس کے علاوہ ہوتے تھے۔ اس میں اطباء و عطار بھی مقرر کیے گئے تھے تاکہ ہمہ قسم کے ادویہ کا انتظام کریں، نیز مریضوں کے لیے رات اور دن کے لباس، خواب کا انتظام ۱۲۹ گرمی اور سردی کے موسم کے لحاظ سے کیا گیا تھا۔ جب کوئی مفلس مریض اچھا ہو جاتا تو اس کو شفا خانے سے خارج ہوتے وقت کچھ رقم دیجاتی تاکہ روزگار ملنے تک اس سے خود بسری کر سکے۔ یہ شفاخانہ صرف فقراء کے لیے محدود نہ تھا اور نہ صرف اہل شہر کے لیے، بلکہ متمول اور پردیسی لوگ بھی اس سے اس وقت تک فیض یاب ہوتے تھے جب تک کہ انھیں شفا نہ ہو جائے یا وہ مر نہ جائیں۔ خلیفہ ہر جمعے کو مریضوں کی عیادت کے لیے آتا اور ان سے اس طرح سوال کرتا "کیف حالکم وکیف القومۃ علیکم" (تمھارا کیا حال ہے اور تمھارے محافظین کا تمھارے ساتھ کیسا برتاؤ ہے؟) آج کل کی جمہوری سلطنتوں میں جو جادہ انصاف سے ہٹی ہوئی ہیں پردیسیوں سے بھی شفا خانوں کے نام سے ٹکس وصول کیا جاتا ہے، لیکن ان شفاخانوں میں صرف اہل شہر کا علاج کیا جاتا ہے نہ کہ ان پردیسیوں کا۔

اصولی طور پر صدقہ دینے کی خواہش

خلیفہ کثرت سے صدقہ دیتا تھا۔ ایک مرتبہ اس نے چالیس ہزار دینار تقسیم کئے جس میں سے تقریباً نصف عوام الناس کو اور باقی اپنے اقربا، کو عطا کیا۔ اس نے شہر کے چار اسمات مقرر کئے، ہر سمت میں امین متعین کئے گئے، ان میں سے ہر ایک کو کچھ رقم دی گئی تاکہ بیکس پردہ نشین عورتوں اور شریف خانہ نشین تنگ دستوں کو دی جائے۔ اور جب نیا سال شروع ہوتا تو حکم دیتا کہ تمام شہر کے لاوارث بچوں کی ایک فہرست بنائی جائے۔ اس کے بعد محل سے قریب کسی مقام پر ان سب کو جمع کر کے ان کی ختنہ کی جاتی اور ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک مثقال کپڑا روٹی اور انار مقرر کیا جاتا۔

خرافات کی عدم تصدیق

ایک دن بادشاہ نے عورتوں سے ابن تومرت المسمّی بالمہدی کی اس طرح تعریف کرتے ہوئے سنا "ہمارے مولیٰ مہدی نے سچ فرمایا" وہ برحق امام تھے"۔ یہ سنکر منصور حقارت سے ہنسا کیونکہ وہ ان امور کا قائل نہ تھا۔ ابن تومرت کے متعلق جو کچھ بھی لوگوں کے خیالات تھے ان کی اس کے پاس کوئی اہمیت نہ تھی۔ ابو العباس احمد ابن ابراہیم بن مطرف نے روایت کی ہے کہ منصور نے اس سے کہا کہ "اے ابو العباس خدا کو گواہ رکھ کر میرے سامنے اقرار کر کہ آیندہ سے میں ابن تومرت کو معصوم نہیں کہوں گا"۔ ایک دن منصور نے ابو العباس سے (جب کہ اس نے ایک ایسے فعل کی اجازت طلب کی جس میں امام کے وجود کی ضرورت تھی) کہا "اے ابو العباس تمھارے امام کہاں ہیں؟"

چاپلوسی سے نفرت

ابوبکر بن ہانی سے مروی ہے کہ جب امیر المومنین غزوۂ ارک سے واپس
ہوئے (یہ وہ لڑائی ہے جو خلیفہ ادفنس اور اس کے ساتھیوں کے درمیان
ہوئی تھی) تو ہم ان کی ملاقات کے لیے گئے۔ اہل شہر نے مجھے اس سے گفتگو کے لئے اپنا
نمایندہ کیا مجھ سے عادت کے مطابق شہر اور اس کے قضاۃ، حکام اور عمال کے ۱۳۰
حالات دریافت فرمائے گئے۔ جب میں جواب دے چکا تو امیر المومنین نے مجھ سے
میری حالت دریافت فرمائی۔ میں نے خدا کا شکر ادا کیا اور جہاں پناہ کی درازی عمر
کی دعا کی اس کے بعد میرے مبلغ علم کے متعلق دریافت فرمایا۔ میں نے کہا
میں نے امام ابن تومرت کی تالیفات پڑھی ہیں۔ یہ سنتے ہی اس نے مجھ پر ایک
غضب آلود نظر ڈالی اور کہا "تم یہ کیا کہتے ہو؛ تمھارا جواب تو یہ ہونا چاہیئے تھا کہ
میں نے کتاب اللہ اور احادیث نبی صلعم پڑھی ہیں، اس کے بعد تم جو چاہو پڑھ سکتے ہو"

تعمیر کا شوق

سمندر اور نہر کے اس کنارے سے جو مراکش سے قریب واقع ہے خلیفہ نے ایک وسیع شہر کی بنا ڈالی۔ اس کی دیواریں مکمل کر دیں۔ اور اس میں ایک عظیم الشان مسجد کا افتتاح کیا جس میں اسکندریہ کے مینار کی طرح اذان کا ایک بلند مینار بنوایا۔ اس کی زندگی ہی میں شہر کی تعمیر ختم ہو چکی تھی اور اس کی دیواریں اور دروازے مکمل ہو گئے تھے، اور ایک بڑا حصہ آباد بھی ہو گیا تھا۔ اس کا طول تقریباً ایک فرسخ تھا لیکن عرض کم تھا۔ اس طرح شہر کی آرایش کا کام اپنے تمام عہد حکومت میں یعنی ۵۹۴ھ تک جاری رکھا۔

طلبہ سے محبت

اس کے پاس طلبہ بخلاف اس کے باپ اور دادا کے زمانے کے کثرت سے
آیا کرتے تھے اس کو ان سے اس حد تک محبت تھی کہ ایک دن اس نے تمام موحدین کو
(جو بادشاہ کے ہاں ان طلبہ کی باریابی کی وجہ سے ان سے حسد رکھتے تھے) مخاطب
کر کے کہا "اے گروہ موحدین تمھارے قبائل کئی ہیں، اگر تم پر کوئی مصیبت نازل ہو
تو تم اپنے قبائل سے مدد طلب کرتے ہو، لیکن ان طلبہ کا سوائے میرے کوئی یار و مددگار
نہیں ان پر جو بھی آفت آئے میں ہی ان کا پشت پناہ ہوں، میری ہی طرف وہ رجوع
کرتے ہیں اور مجھ ہی سے ان کا تعلق ہے" اس روز سے لوگوں پر ان طلبہ کی اہمیت
واضح ہو گئی اور موحدین ان کی بہت عزت و تکریم کرنے لگے۔

یہودیوں کو ان کے مسلمان ہونے کے بعد تکلیف دینا

ابو یوسف کے آخری زمانے میں مغرب کے یہودیوں کو جو اسلام لے آئے
تھے خاص لباس اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس کے بقیہ زمانۂ حیات اور نیز اس کے
فرزند عبداللہ کے زمانے میں کچھ دنوں تک یہی قاعدہ جاری رہا۔

ابو یوسف نے یہ طرز عمل اس لیے اختیار کیا کہ یہودیوں کے اسلام میں اس کو
شک تھا۔ وہ کہتا تھا کہ "اگر میرے ہاں ان کا اسلام ثابت ہو جاتا تو میں انھیں
عامۃ الناس سے میل جول اور باہمی مناکحت کی اجازت دیتا برخلاف اس کے اگر
ان کا کفر ثابت ہو جاتا تو میں ان کے مردوں کو قتل کرتا اور ان کے اہل و عیال کو ۱۳۱
قید کر دیتا اور ان کا مال مسلمانوں کے لیے غنیمت قرار دیتا لیکن در اصل میں ان کے
معاملے میں متردد ہوں۔ کیونکہ جس زمانے سے کہ لڑائی ہوئی ہے ہم میں اور یہودیوں

اور نصرانیوں میں کسی قسم کا معاہدہ نہیں ہوا، نہ کسی مغربی شہر میں کوئی کنیسہ اور گرجا
موجود ہے۔ یہود اسلام کا اظہار کرتے ہیں، مسجدوں میں نماز پڑھتے ہیں۔ ان کی
اولاد قرآن پڑھتی ہے اور ہمارے مذہب پر عمل پیرا ہے لیکن خدا العلوم ان کی
بستیوں اور مکانوں میں کیا کیا چیزیں پوشیدہ ہیں"

تصوف کی جانب میلان

چھٹی صدی میں جب کہ ابو یوسف کی عمر تیس برس سے متجاوز ہو چکی تھی
اس نے اپنے بھائی اور چچا کو قتل کرنے کے بعد زہد، جفاکشی اور لباس اور غذا
میں سختی اختیار کی۔ اس کے زمانے میں تارک الدنیا لوگوں کو نہایت شہرت
حاصل ہوئی اور ان کی قدر و منزلت میں بہت اضافہ ہوا وہ مختلف شہروں سے
صالحین کو طلب کرتا، ان سے خط و کتابت کرتا اور ان کی دعا کا خواستگار ہوتا اور
ان میں سے جو بخشش و عطا کو قبول کرتے ان پر اپنے کرم کی بارش برساتا جب اس
نے دوسرے غزوے کی تیاری کی تو نکلنے سے قبل مختلف شہروں کے عمال کو لکھا کہ
وہ اپنے مقامات کے صلحا سے ملاقات کریں اور ان سے دعائے خیر کے
طالب ہوں اور انھیں اس کے ہاں روانہ کر دیں اس طرح اس نے صلحا کی ایک
جماعت پیدا کر لی جو سفر میں اس کے ساتھ رہتی۔ جب کبھی وہ ان کی طرف دیکھتا
تو اپنے مقربین سے مخاطب ہو کر کہتا "یہ ہے میرا لشکر نہ کہ وہ" اور "وہ" سے اپنی
فوج مراد لیتا تھا اور مراجعت کے بعد ان کو بہت کچھ مال و دولت دیتا۔

مالکی مذہب سے عناد

ابو یوسف نے مالکی مذہب کی کتابوں کو جلا دینے کا حکم دیا۔ شہر فاس کے

بعض مورخین نے اس امر کی شہادت دی ہے کہ حمالوں کے ذریعے وہ مالکی مذہب کی کتابیں منگواتا، ان کو سامنے رکھتا اور آگ لگا دیتا۔ اس سے امیر کا مقصد یہ تھا کہ مغرب سے مالکی مذہب کی پوری بیخکنی ہو جائے۔ اس کے باپ اور دادا کا بھی بعینہ یہی نصب العین تھا، لیکن انھوں نے اس کا اظہار نہیں کیا اور یعقوب نے اس کو ظاہر کر دیا، اور لوگوں کو اس مذہب کے مطالعے میں مشغول رہنے اور غور و خوض کرنے سے منع کیا اور اس کی خلاف ورزی پر سخت سزائیں مقرر کیں۔

شہر قرطبہ جس میں ابن رشد نے نشو و نما پایا ۱۳۲

قرطبہ اس سرزمین کا دار السلطنت ہے جو اسپین میں مملکت اندلس کے نام سے مشہور تھی اور جس کا محل وقوع اشبیلیہ سے پچھتر میل پر جبل بیارا مورینا کی سطح کے جنوبی جانب شہر وادی کبیر کے بائیں کنارے پر ہے۔ اہل روما نے اس کو آباد کیا، عربوں نے اس کو قلعوں فصیلوں اور محلوں سے مزین کیا، اور اس میں مسجدیں قلعے اور پل بنائے۔ ان میں سے جنوبی جانب ایک عظیم الشان پل ہے جو سب سے بڑا ہے اور جس سے رومانی عمارتوں کا جلال، عربی تعمیر کی مضبوطی، اور اندلسی حسن و نزاکت نمایاں ہوتی ہے۔ اس کی سولہ کمانیں ہیں اور یہ قنطرۃ الوادی کے نام سے موسوم ہے۔ قرطبہ میں اندلس کے امراء کا ایک وسیع محل ہے جس کی تعریف سے زبان قاصر ہے۔ یہ حسن و خوبی میں قصر حمراء سے کسی طرح کم نہیں۔

عبد الرحمٰن اول نے یہاں ایک رومانی گرجا کی جگہ ایک جامع مسجد بنائی ہے۔ مسجد کی اس ظاہری حالت کو اس کے اس اندرونی زیبائش سے کوئی نسبت نہیں جو یورپ میں عربی طرز تعمیر کا ایک بہترین نمونہ پیش کرتی ہے۔

قرطبہ اپنے ابتدائی زمانے ہی سے واجب الاحترام رہا ہے۔ اس میں روما کے شہر نا آباد ہوئے اور انھوں نے اس کا نام "قرطبہ شریفہ" اس لیے رکھا کہ

یہاں کثرت سے علما و اکابر بستے تھے۔ مورخین کا خیال ہے کہ وہ نام اور نکوین کے اعتبار سے "قرطاجنی" ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ اسپین کے تمام شہروں میں سب سے زیادہ عزت و شان، وافر آبادی، کثیر پیداوار، مضبوط قلعوں اور جاہ و مرتبت کا مالک ہے۔ روایت کی جاتی ہے کہ قیصر نے جب اس کا محاصرہ کیا تو اس کی تسخیر کے زمانے میں سخت تکلیفیں اٹھائیں اور جب وہ جنگ اونڈا کے بعد اس کے قبضے میں آگیا تو اس نے بیس ہزار آدمیوں کو تہ تیغ کر دیا۔

عربوں نے سرزمین اندلس پر قابض ہونے کے بعد اس کو خلافت دمشق کے ساتھ ملحق کر دیا۔ اس کے بعد سے وہ ان کی سلطنت کا صدر مقام رہا ہے۔ مورخین کہتے ہیں کہ اپنے عروج کے زمانے میں اسپین میں دو لاکھ مکانات، چھ سو مسجدیں، نو سو حمام اور لاتعداد کتب خانے تھے اس کے تحت اسی صوبے، تین سو شہر اور بارہ ہزار قریے تھے۔

۱۳۳ قرطبہ اپنے ہر دور میں مشاہیر پیدا کرتا رہا۔ اہل روما کے دور میں اس نے لوکان اور سنیکا کو پیش کیا۔ عربوں کے زمانے میں ابن رشد اس کے اساتذہ، شاگرد اور ابن حزم جیسے لوگ پیدا ہوئے۔ ان کے علاوہ بہت سے سپہ سالار، مصور، کتاب اور صالحین نے یہاں جنم لیا۔ مورخین اور اہل فن اس امر پر اظہار تاسف کرتے ہیں کہ اہل اسپین نے عربوں کی سلطنت کے زوال کے بعد خلیفہ کے محل کو قید خانہ بنا دیا اور مسجد کو کنیسہ میں تبدیل کر دیا۔

شارل پنجم نے اہل دین کے اس فعل کو بہت مذموم قرار دیا ہے۔ ایک مشہور رسالے میں اس نے ان کو اس طرح تنبیہ کی ہے، "تم نے قید خانہ مسجد کی جگہ بنا دیا جس کو تم دوسرے مقام پر بنا سکتے تھے۔ تم نے ایک ایسی نادر شے تلف کر دی جس کی نظیر روئے زمین پر نہیں مل سکتی۔"

اس میں شک نہیں کا تدرائیہ بھی بہت خوب صورت عمارت ہے لیکن اس مسجد کے مقابل میں اس کی کیا اہمیت ہو سکتی ہے جس کے عظیم الشان صحنوں میں بارہ ہزار کھمبے ہیں۔ جس کے انیس دروازے پیتل کے بنے ہوئے ہیں اور ایسے دانشمند کاریگروں نے ان کو بنایا ہے جنھوں نے مختلف معدنیات سے

تصویریں بنائی ہیں۔ یہ لوگ دمشق کے رہنے والے تھے جو دوسرے مشرقی کاریگروں کے ساتھ یہاں آئے تھے۔

کونسی ایسی مسجد ہے جہاں پانچ ہزار تنیوں میں عطر کا تیل جلایا جاتا ہو جس سے تمام فضا میں نور اور خوشبو پھیل جائے اس کے دائرہ نما ہفت پہلو محراب کی چھت سفید سنگ مرمر کی تھی جس پر سنہری اور رنگین کانچ کا کام کیا ہوا تھا۔ اس میں قیمتی پتھر جڑے ہوئے تھے اور بزنطانی پتھروں سے مرصع تھے۔ اس طرح وہ دائرہ اپنی چمک دمک اور خوبصورتی کے لحاظ سے ایسا نظر آتا تھا گویا کہ وہ موتیوں کا بنا ہوا ہے۔

ظاہر ہے کہ قرطبہ نے عبد الرحمٰن ثالث (الناصر الدین اللہ) سے بہتر زمانہ نہیں پایا۔ اس کا پائے تخت مادی اور روحانی ترقی کا اعلیٰ نمونہ تھا۔ زراعت، تجارت اور مالیات کو وہی فروغ حاصل تھا جو فنون، علوم اور فلسفے کو۔ اس زمانے میں قرطبہ کی آبادی وہی تھی جو موجودہ زمانے میں قاہرہ کی ہے۔ اس وقت اس میں تین ہزار مسجدیں، ایک لاکھ تیرہ ہزار مکانات، تین سو حمام، اور ۲۸ ضلعے تھے۔ عالم اسلامی میں کوئی شہر سوائے مامون اور رشید کے پائے تخت کے اس کے مانند یا اس سے بہتر نہ تھا۔ مختصر یہ کہ مشرق میں بغداد اور مغرب میں قرطبہ اس زمانے کے پارس اور لندن کے مماثل تھے۔

خلیفہ کا اقتدار اس زمانے کے شاہان عظام کی قوت کے مساوی تھا۔ اس کا بحری بیڑا نہایت زبردست تھا اور اس کو بحیرۂ روم میں سیادت حاصل تھی خلیفہ نے اس کا نام بحیرۂ اندلسیہ رکھا تھا۔ اس کی وجہ سے سیوت پر قبضہ کرنا
۱۳۴ اس کے لیے آسان ہوگیا جو اس زمانے میں جبل طارق یا پورٹ سعید کا ہم پلہ تھا۔ اس کی فوج تند و تیز اور منظم حالت میں تھی۔ مورخین نے اس کو تمام دنیا کے افواج میں قابل فخر اور ممتاز قرار دیا ہے۔ یہی وہ فوج تھی جس نے اس کو شمالی اسپین کی سیادت عطا کی تھی۔ شاہان عظام اس کی محبت کے طلبگار اور اس کے ساتھ معاہدے کے متمنی رہتے تھے۔ اس کے دربار میں شاہان قسطنطنیہ، جرمنی، اطالیہ، اور فرانس کے سفراء آیا کرتے تھے۔

ایک بات قابل ذکر یہ ہے کہ اس کی مجلس میں ائمۂ مسلمین اور دیگر پیشوایان مذہب بلا امتیاز باریاب رہتے تھے۔ قرطبہ میں ایک جامعہ تھی جو تمام دنیا کے جامعوں میں مشہور تھی۔ اس کا مرکزی مقام وہی عالیشان مسجد تھی جس کا اس سے پہلے تذکرہ ہو چکا ہے۔ یہاں عالم اسلام کے مشرق و مغرب کے نامور علماء طلبہ کو درس دیا کرتے تھے جو دنیا کے ہر گوشے سے ان کے ہاں جمع ہوتے تھے۔ ابوبکر بن معاویہ قریشی حدیث بیان کرتے تھے، ابو علی القالی البغدادی اپنے مشہور مکتوبات لکھوایا کرتے تھے جو شعر، تاریخ، امثال، فقہ، لغت اور ادبیات کا ایک بیش بہا خزانہ تھا۔ ابن قطیعۃ اندلس کا مشہور نحوی طلبہ کو قواعد نحو اور صرف کا درس دیا کرتا تھا۔ اس طرح ہر علم و فن کے ممتاز ائمہ سے ایک استاد تھا جو قدر و منزلت کے لحاظ سے ان لوگوں سے کسی طرح کم نہ تھے جن کا ہم نے یہاں بطور تمثیل ذکر کیا ہے۔

قرطبہ کی جامعۂ اعظم میں طلبہ کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی تھی اور سیکڑوں اساتذہ تھے جن میں سے اکثر فقہ کی تحصیل کرتے اور بعض حکمت کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ اس لحاظ سے ہزار برس پہلے مسجد اعظم شہرت و مرتبے کے اعتبار سے جامعۂ ازہر کے مماثل تھی، بلکہ دو حیثیتوں سے ممتاز تھی، ایک تو عمارت کی حسن و خوبی کے لحاظ سے جو مختلف اہل فنون کا کارنامہ ہے، دوسرے ان فلاسفہ کے اعتبار سے جو اس کی پیداوار ہیں مثلاً ابن رشد وغیرہ۔ اور ازہر میں اس کے قیام سے اب تک کوئی ایسا شخص نہیں پیدا ہوا جو فضیلت وسعت علمی دین و دنیا میں کثیر المنفعت ہونے کی حیثیت سے اس حکیم کے مشابہ یا اس سے قریب ہو۔

ابن رشد کے مصائب ۱۳۵

ایک عمومی نظر

ابن رشد حکمت، علم اور نسب کے اعتبار سے یکتائے روزگار تھا۔

اس کو خلیفہ یوسف کے ہاں خاص تقرب حاصل تھا، خلیفہ کی نظر میں اس کی
قدر و منزلت تمام علما و فضلائے زمانہ سے بلکہ اپنے بیٹے منصور یعقوب سے بھی
زیادہ تھی۔

کسی زمانے میں بھی مشاہیر اپنے معاصروں اور ہم شہریوں کی حسد کے
نشانے سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ اور نہ ان کے غیظ و انتقام کی آگ سے بچ سکتے
ہیں۔ خصوصاً وہ جو فیض رساں، صاف دل، نیک نیت اور مرنجان و مرنج ہوں۔
اکثر یہی اعلیٰ خصائل مخالفین کے بغض و عناد کی شدت کا باعث ہوتے ہیں۔ میرا
خیال ہے کہ یہ واقعات مغرب سے زیادہ مشرق میں رونما ہوتے ہیں اور خصوصاً
مسلمانوں میں دوسری قوموں کی بہ نسبت زیادہ پائے جاتے ہیں۔ واقعات سے
ظاہر ہوتا ہے کہ ابن رشد کے مخالفین نے متعدد مرتبہ اس پر الزام لگانے کا
قصد کیا لیکن ابتدا میں ان کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی، کیونکہ خلیفہ منصور اپنے
ابتدائی دور میں فلسفے کا دلدادہ اور حامی تھا۔ اس طرح کچھ دنوں شکایت کا بازار
سرد پڑ گیا، تاہم دشمن تو ہمیشہ تاک میں رہتے ہی ہیں خواہ کتنا ہی زمانہ کیوں نہ گزر جائے
ان کو ہر وقت موقع کی تلاش رہتی ہے۔ جب منصور اس عقلی انقلاب کی وجہ سے
جس نے اس کو تصوف، اولیاء اور زہاد کا گرویدہ بنا دیا تھا، حکمت اور حکماء سے
بددل ہو گیا، اسی زمانے میں ابن رشد کی ترقی کا ستارہ اس کی تالیفات کی اہمیت،
علمی وسعت، طب کی عملی قابلیت نیز شریعت اور قضاء میں اس کے بلند مرتبے کی وجہ
سے کمال عروج پر تھا اور یہ تینوں ایسی خصوصیتیں ہیں جو کسی ایک شخص میں کبھی
جمع ہونے نہیں پاتیں۔

ابن رشد اپنے عمر کی ستر منزلیں طے کر چکا تھا کہ اس کے دشمنوں کے سینوں
کی آگ بھڑک اٹھی منصور کی طبیعت کو صوفیہ کے طریقوں کی طرف مائل دیکھ کر انھوں
نے اس موقع کو غنیمت سمجھا۔ انھوں نے اپنے ان مددگاروں کے ساتھ جو امیر کے
دربار میں تھے شریعت اسلام کی مدافعت کے حربے کو ہاتھ میں لیا (جیسا کہ ان سے
قبل اور ان سے بعد میں آنے والے حریت عقل کے دشمنوں کی عادت رہی ہے
اور رہے گی) منصور شہر قرطبہ میں مقیم تھا اور وہاں اس کے قیام نے طوالت کی

اور وہ بحث مباحثے کی محفلوں سے لوگوں کو مسرور کر رہا تھا کہ دشمنوں کی امیدیں
تازہ ہو گئیں، ان کی جماعت قوی ہو گئی اور انھوں نے اپنے مخصوص لوگوں کو امیر کے
ہاں بھیجا اور جس طرح چاہا اس کو ابن رشد کی تالیفات کے خلاف سمجھا دیا۔ امیر کی
مجلس میں اس کی تصانیف سنائی گئیں اور ان کے معانی، اغراض اور قواعد پر بھی ۱۳۶
یکے بعد دیگرے روشنی ڈالی گئی، دشمنوں اور حاسدوں نے اس کی عبارتوں سے
لغو مطالب نکالے اور ان کو اپنے مکر اور بدگوئی کے ساتھ اس قدر ملایا کہ ان کو سن کر
امیر کی آتش غضب بھڑک اٹھی۔ انھوں نے اپنے نفس کی پوشیدہ قوت شر کو
شریعت اسلام کی مدافعت کے پردے میں نمایاں کیا، اور امیر کے دربار میں علانیہ
ابن رشد کی شکایت کرنی شروع کر دی۔ ایک مورخ کا بیان ہے کہ "کوئی ایسی
مجلس نہیں ہوتی تھی جس میں شریعت اسلام کی مدافعت نہ کیجاتی ہو"

یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ابن رشد کے دشمنوں نے خلیفہ کو اس کے قتل کا مشورہ
دیا تاکہ شریعت اسلام اس کے شر سے نجات پائے اور ان مدافعین کی حسن سعی
سے جو اس کے وجود و بقا کی حفاظت کر رہے ہیں اور اس کے چشموں کو مخالفین
سے بچا رہے ہیں اس کو ترقی حاصل ہو لیکن خلیفہ نے رحمدلی سے کام لیا اور
اس کی جاں بخشی فرمائی اور انتقام کی تلوار کو نیام میں کر دیا اور اس کے ساتھ نیکی کی"۔

ابن رشد کے دشمن

ابن رشد کے ان دشمنوں میں سے جنھوں نے سختی کے ساتھ اس کا مقابلہ
کیا ایک قاضی ابو عامر یحییٰ ابن ابی الحسین بن ربیع ہے، یہ بغیر کسی ظاہری سبب
کے ابن رشد سے متنفر تھا، اسی طرح ابو عامر کے بیٹوں قاضی ابو القاسم اور ابو الحسین
اور قاضی ابو عبداللہ اور خطیب ابو علی بن حجاج وغیرہ کو اس سے عداوت ہو گئی۔
جب ابن رشد کے دشمنوں نے اس پر حملہ آوری شروع کی تو انھوں نے اس کے
ساتھ اس کے مریدوں، رفقاء اور تلامذہ کو بھی مٹانے کا تہیہ کر لیا تاکہ حکماء کی

یہ مصیبت عام ہو جائے اور منصور کو اشارہ کیا کہ وہ اپنے غیظ و غضب کو مذہب کی مدافعت کے پردے میں ظاہر کرے، تاکہ ان حکماء کو شدید ترین تکلیف پہنچائی جاسکے اور اس پر ملامت بھی کم ہو۔ چنانچہ منصور نے ایک مجلس کے انعقاد کا حکم دیا جہاں سلطنت کے تمام فقہا جمع ہوں اور مجمع عام میں ظاہر کریں کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء نے مذہب کو چھوڑ دیا ہے۔ لہٰذا وہ علانیہ مستوجب لعنت ہیں۔

ابن رشد کے شرکاء

ابن رشد کے دوستوں میں ایک فقیہ ابو عبداللہ بن ابراہیم الاصولی ہیں جو اس کے ساتھ نشانۂ ملامت بنے۔ اس کا سبب صرف وہ چند امور تھے جن کی وجہ سے مجالس میں دوران بحث میں اس پر نکتہ چینی کی گئی تھی، حالانکہ اس واقعے کو گزرے ہوئے ایک زمانہ ہو گیا تھا۔ اسی طرح اس کے شرکا میں ابو جعفر ذہبی فقیہ، ابو رافع کفیف، ابو العباس حافظ شاعر قرانی ہیں۔

نکبت کے اسباب

مورخین کا ان مصائب کے اسباب کے بارے میں جو حکمت کے نمایندوں یعنی ابن رشد اور اس کے رفقاء پر نازل ہوئے ہیں بہت کچھ اختلاف ہے۔ اکثر مورخین کا میلان ان مادی محسوس اسباب کی جانب ہے جو خلیفہ کے غیظ و غضب کا باعث ہوئے، لیکن ان میں سے ایک یا دو نے حقیقی اسباب بھی دریافت کر لیے ہیں جن کی جانب انھوں نے اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ ان میں سے ایک نے لکھا ہے: "ان مصائب کے دو اسباب تھے جلی و خفی۔ ان میں سے سبب خفی بڑا سبب ہے اور وہ یہ ہے کہ حکیم ابو الولید نے ارسطو (جو کتاب "المنطق" کا مصنف ہے) کی

"کتاب حیوان" کی شرح لکھنی شروع کی، اس کو خاص طرح سے ترتیب دی اور اس کے اغراض واضح کیے۔ نیز اس کے مناسب ضروری امور کا اضافہ بھی کیا۔ اس نے اس کتاب میں شتر گاؤ (زرافہ) کا ذکر کرتے ہوئے اس کے پیدائش اور مقام نشو و نما کے متعلق لکھا ہے کہ "میں نے اس کو شاہ بربر کے پاس دیکھا ہے۔" یہاں اس نے علماء کے اس عام طریقے کو اختیار کیا ہے جو بادشاہوں اور مملکتوں کے تذکرے کے وقت پیش نظر ہوتا ہے اور ان بیجا خوشامدوں، تقریروں اور اسی قسم کے دوسرے طریقوں کو نظر انداز کر دیا جن کو خدام شاہ اور مصنفین کی کتابوں کے نقل کرنے والے استعمال کیا کرتے ہیں۔ یہی ان کی ابن رشد سے دشمنی کا باعث ہوا، گو انھوں نے اس کا اظہار نہیں کیا، بہرحال اس معاملے میں ابو الولید سے غفلت ضرور ہوئی۔ دوسرے مورخ نے لکھا ہے کہ "اہل قرطبہ کے بعض چغلخور جو اس کے ساتھ خاندان اور شرافت قدیمہ میں ہمسری کا دعویٰ کرتے تھے ابو یوسف کے پاس اس کی شکایت کی، اور اس کے لیے طریقہ یہ اختیار کیا کہ اس کی لکھی ہوئی بعض تلخیصات کا مطالعہ کیا جن میں اس نے بعض قدیم فلاسفہ کے اقوال کو خود اپنے ہاتھ سے نقل کیا تھا اور اس سے پہلے یہ لکھا تھا: "پس یہ ظاہر ہوا کہ زہرہ بھی ایک معبود ہے۔" انھوں نے اس کے اس قول سے ابو یوسف کو آگاہ کیا، پس اس نے شہر قرطبہ کے ہر طبقے کے رؤسا اور اعیان کو جمع کر کے ابن رشد کو طلب کیا، جب وہ حاضر ہوا تو ان اوراق کو اس کے سامنے پھینک کر پوچھا "کیا یہ تمھارا خط ہے؟" ابن رشد نے اس سے انکار کیا۔ امیر المومنین نے فرمایا کہ "اس کے لکھنے والے پر خدا کی لعنت ہو" اور حاضرین کو بھی اس پر لعنت بھیجنے کے لیے کہا۔ اس کے بعد ابن رشد کو نہایت بری حالت سے خارج البلد کر دینے کا حکم دیا۔ اس کے ساتھ ہی ان لوگوں کے اخراج کا بھی فرمان جاری کیا جو ان علوم میں بحث کرتے تھے، اور مختلف شہروں میں مراسلے بھیجے جن میں اس امر کی ہدایت کی گئی کہ تمام لوگ ان علوم کو یک لخت ترک کر دیں اور فلسفے کی تمام کتابوں کو جلا دیں سوائے اس کے کہ وہ طب، حساب اور علم نجوم کے اس حصے سے متعلق ہوں، جن سے شب و روز کے اوقات اور سمت قبلہ کی دریافت ہوتی ہو۔ یہ مراسلے تمام شہروں میں بھیجے گئے اور ان پر

کماحقہٗ عمل کیا گیا۔

۱۲۸ لیکن کچھ عرصے کے بعد جب امیر مراکش کی جانب لوٹا تو اس نے اپنے اس اصول کو ترک کر دیا اور پھر فلسفے کی طرف مائل ہوا اور ابن رشد کو اندلس سے مراکش بلا بھیجا تاکہ اس پر احسان کرے اور اپنی پچھلی لغزشوں کی تلافی کرے۔ چنانچہ ابن رشد مراکش آیا لیکن تھوڑے ہی دن بعد وہ ایسا سخت بیمار ہوا کہ اسی بیماری میں ۵۹۴ھ کے آخر میں اس کی موت واقع ہوئی۔ اس وقت اس کی عمر ستر برس کے قریب تھی۔ اس کے بعد خود امیر المومنین نے غرۂ صفر ۵۹۵ھ میں وفات پائی۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ابن رشد کے مصیبت کے اسباب میں سے اس کے وہ تعلقات بھی تھے جو اس نے ابویحییٰ منصور والی قرطبہ سے پیدا کئے تھے شیخ ابوالحسن الرعینی نے اپنے شیخ ابو محمد عبدالکبیر (یہ وہ شخص ہیں جن کا ابن رشد سے اس کے قرطبہ کی قضاعت کے زمانے میں بہت میل جول تھا اور اس سے انھوں نے بہت استفادہ کیا تھا، چنانچہ ابن رشد نے کتابت کا کام انھی کے ذمہ کیا تھا، اور انھیں قضاوت پر بھی مامور کیا تھا) سے یہ روایت کی ہے کہ جو کچھ بھی ابن رشد سے منسوب کیا گیا ہے وہ اس سے مبرا ہے۔ میں اس کو نماز کے لیے جاتے ہوئے ایسی حالت میں دیکھتا تھا کہ وضو کے پانی کے اثرات اس کے قدم پر نمایاں رہتے تھے۔ میں صرف اس کو ایک واقعے پر قابل گرفت سمجھتا ہوں جو نہایت ہی اہم واقعہ ہے، اور یہ اس وقت ظہور پذیر ہوا جب کہ مشرق اور اندلس میں منجمین کی زبان پر یہ خبر مشہور ہو گئی تھی کہ اس سال ایک خاص دن ایک سخت آندھی آئے گی اور اس سے بہت سے لوگ ہلاک ہوں گے۔ لوگ اس خبر سے اس قدر گھبرا اٹھے کہ اس سے بچنے کے لیے زمین کے اندر سرنگ کھودنے لگے۔ جب یہ بات بہت مشہور ہو گئی تو مختلف شہر کے باشندوں نے والی قرطبہ کی جانب رجوع کیا، کیونکہ قرطبہ میں ایسے ماہرین نجوم موجود تھے جو اس فن میں یدطولیٰ رکھتے تھے، ان میں سے ایک ابن رشد بھی تھا جو اس زمانے میں قرطبہ کا قاضی تھا، دوسرا ابن بندود تھا۔ جب والی قرطبہ کے پاس سے یہ لوگ پہنچے تو ابن رشد اور ابن بندود نے اس آندھی کے متعلق

طبیعت اور کواکب کے تاثیرات کے لحاظ سے گفتگو شروع کی۔ ابو محمد عبدالکبیر کا بیان ہے کہ میں اس وقت حاضر تھا اور اثنائے گفتگو میں نے کہا کہ اگر یہ بات صحیح ہے تو یہ آندھی بالکل اسی آندھی کی طرح ہو گی جس سے خدائے تعالیٰ نے قوم عاد کو ہلاک کیا تھا۔ کیونکہ اس کے بعد کوئی ایسی آندھی نہیں چلی جس سے بے شمار لوگ ہلاک ہوئے ہوں۔ اس پر ابن رشد نے میری مخالفت کی اور کہا کہ بخدا قوم عاد کا ہی وجود ثابت نہیں ہوتا چہ جائے کہ ان کی ہلاکت کا سبب دریافت کیا جا سکے۔ ابن رشد کے اس قول سے حاضرین میں اس کی وقعت کم ہو گئی اور اس کی اس لغزش کو صریح کفر اور کذب پر محمول کیا گیا، کیونکہ اس واقعے پر قرآن پاک کی آیتیں ناطق تھیں جس میں باطل کی کسی طرح گنجایش نہیں۔

عقاب و عفو ۱۳۹

اور

مجلس محاکمہ

ابن رشد مع اپنے دوستوں کے قرطبہ کی مسجد جامعۂ اعظم میں حاضر ہوا۔ خلیفہ نے مجلس کا انعقاد کیا۔ قاضی ابوعبداللہ بن مروان نے کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا شروع کیا جو مدعی عام کے مرافعے کے مشابہ تھا۔ قاضی کے تقریر سے غرض یہ تھی کہ ابن رشد پر دعویٰ قایم کیا جائے۔

مرافعہ قاضی ابوعبداللہ

قاضی نے کہا کہ اکثر اشیاء کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کا نفع بخش پہلو بھی ہو

اور ضرر رساں پہلو بھی مثلاً آگ وغیرہ۔ پس اگر نفع بخش پہلو ضرر رساں پہلو پر غالب آجائے تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا اور اگر اس کے مخالف صورت ہو تو عمل بھی ویسا ہی ہوگا۔

تہمت

اس کے بعد خطیب ابو علی بن حجاج کھڑا ہوا اور جو کچھ کہ اس کو حکم دیا گیا تھا اس سے لوگوں کو آگاہ کیا اور وہ یہ تھا کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء اصل مذہب سے خارج ہو گئے ہیں اور فلسفے اور قدما کے علوم میں منہمک ہونے کی وجہ سے انھوں نے مسلمانوں کے عقائد کی مخالفت کی ہے اور اس ذات پاک کے احکام میں جو ظاہر و باطن سے آگاہ ہے رخنہ اندازی کی ہے۔

حکم

ابو الولید کو ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کو بنی اسرائیل سے منسوب کرتے ہیں اور قبائل اندلس سے اس کا کوئی نسبی رشتہ نہیں بتلاتے لیسانہ میں رہنے کا حکم دیا گیا۔

ابن رشد نے اپنی مدافعت نہیں کی

مورخین نے اس امر کی تصریح نہیں کی ہے کہ ابن رشد یا اس کے کسی رفیق نے اپنی مدافعت کے لیے کچھ بحث کی، یا خلیفہ نے اس سے کہا کہ وہ اپنی مدافعت کرے اور یہ واقعی ایک نہایت ہی برا فعل تھا کیونکہ اس سے ابن رشد کے مدافعت کا حق

زائل ہو گیا۔ جب ہم حریت فکر کے لیے اس فلسفی کی مدافعت پر غور کرتے ہیں تو ساتھ ہی
اثینا کے قضاۃ کے سامنے سقراط کی مدافعت پیش نظر ہو جاتی ہے جس کا ظہور
ابن رشد کے محاکمے سے سولہ صدی پیشتر ہوا، اور اس وقت دو قسم کے جذبات
ہمارے دل پر مسلط ہوتے ہیں۔ ایک تو نفرت کا جذبہ ہے جو ان دشمنانِ عقل
کے خلاف پیدا ہوتا ہے جو زمانۂ قدیم سے حریت فکر کی مخالفت کرتے رہے ہیں۔
دوسرا تعجب کا جذبہ ہے جو ہمیں ان متمدن عربوں کی حالت پر ہوتا ہے جو مسیحؑ سے ۱۴۰
چار صدی قبل کے یونانیوں سے زیادہ عادل و مہربان تھے۔ حالانکہ ان دونوں
اقوام میں شہری و بدوی ہونے کے لحاظ سے بہت بڑا فرق تھا، کیوں کہ ابن رشد
کے ججوں نے صرف اس کے موقتی جلاوطنی پر اکتفا کیا، بخلاف اس کے سقراط اعظم
کے ججوں نے اس کے بڑھاپے پر رحم نہ کیا اور اس کی جلال حکمت اور حسن خلق کے
آگے سرنگوں نہ ہوئے اور اس کو جلاد کے سپرد کر ہی دیا، جس نے اس کو اس کے
اقربا و احباب معتقدین اور شاگردوں کے سامنے جام شہادت پلا دیا۔ اندلس
کے عرب سترھویں صدی عیسوی کے عالم سائنس گیلیلیو پر ظلم و ستم ڈھانے والوں
کی نسبت زیادہ مہربان اور انصاف پسند تھے اور اکثر ارباب ظلم کے مقابلے میں
جن کا سرگروہ "کالون" تھا بہت کچھ رحمدل تھے کیونکہ انھوں نے تو سولھویں صدی
عیسوی کے وسط میں "میشل سرقیہ" کو دوران خون کے انکشاف کی بنا پر زندہ
جلا دیا۔

لیکن اس سے ہمارے غیظ و غضب میں کسی طرح کمی نہیں ہوتی جو ہمیں ابن رشد کے خلاف فیصلہ صادر کرنے والوں پر آتا ہے۔ کیونکہ ظلم و ستم ہر زمانے میں اور ہر جگہ ایک نہایت مذموم فعل قرار دیا گیا ہے۔ اس کے حامی ہمیشہ عوام کی حقارت اور لعنت کا نشانہ بنے رہے ہیں جب تک کہ وہ مذہب کی آڑ میں عقلی ترقی کے مانع ہوتے رہے کیونکہ یہ فعل بظاہر تو حق معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں اس کی بنیاد باطل پر ہے، اس لیے کہ مذہب نے اپنی حمایت کے لیے کبھی اذیت رسانی، قتل، جلاوطنی کا حکم نہیں دیا لیکن جاہل اور گمراہ فتنہ پرداز دین، ملت شریعت کے بہانے سے اپنا انتقام لیتے ہیں اور اپنے غیظ و حسد کی آگ سے دہکتے ہوئے سینوں کو ٹھنڈا

کرتے ہیں مذہب اس کا کسی طرح ذمہ دار نہیں ۔

فلسفے کی لڑائی میں شعر کی تاثیر

ابن رشد اور اس کے احباب کو سخت سزاؤں کے بعد جلاوطنی کا حکم دیا گیا اور پھر وراء البحر ممالک میں ان کے خلاف ایک سخت فرمان بھیجا گیا۔ فلسفے کی اس جنگ میں شعر سے بھی کام لیا گیا۔ چنانچہ الحاج ابوحسین ابن جبیر نے اس میدان میں قدم رکھا۔ تاریخ نے اس کا نام اور وہ نظم جو اس نے اس کشمکش کے زمانے میں لکھی تھی محفوظ رکھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ میں بعض عجیب و غریب باتیں پائی جاتی ہیں مثلاً ایک تو یہی ہے کہ تاریخ نے اکثر اہل فضل و فن کے نام تو یاد نہیں رکھے جو ابوحسین سے بہت زیادہ مستحق ذکر تھے۔

الحاج ابوالحسین نے لکھا ہے :۔

الآن قد ایقن ابن رشد — ان تو الیفہ تو الف[1] ١٤١
یا ظالماً نفسہ تامل — ھل تجد الیوم من توالف[2]
لم تلزم الرشد یا ابن رشد — لما علا فی الزمان جدک[3]
وکنت فی الدین ذا ریاء — ما ھکذا کان فیہ جدک[4]
کان ابن رشد فی مدی غیہ — قد وضع الدین باوضاعہ[5]

[1] اب ابن رشد کو یقین ہو گیا ۔ کہ اس کے تالیفات تلف کیے جانے کے قابل تھے ۔
[2] اے اپنے نفس پر ظلم کرنے والے ذرا غور کر ۔ کیا تو آج کسی ایسے شخص کو پاتا ہے جو تیرے ساتھ موافقت کرے ۔
[3] اے ابن رشد جب زمانے میں تیری جد و جہد انتہا کو پہنچ گئی ۔ تب بھی تو نے راہ ہدایت اختیار نہیں کی
[4] تو دین کے معاملے میں ریاکار رہا ۔ تیرے آباواجداد کا یہ طرز عمل نہ تھا ۔
[5] ابن رشد نے اپنی گمراہی کے زمانے میں ۔ دین کو جس طرح چاہا بدلا ۔

فالحمد للہ علی اخذہ — واخذ من کان من اتباعہ[1]
نفذ القضاء باخذ کل مضلل — متفلسف فی دینہ متزندق[2]
المنطق اشتغلوا فقیل حقیقۃ — ان البلاء موکل بالمنطق[3]

منصور کی مدح کرتے ہوئے لکھتا ہے ۔

بلغت امیر المومنین مدی المنا — لانک قد بلغتنا ما نؤمل[4]
قصدت الی الاسلام تعلی منارہ — ومقصدک الاسنی الذی اللہ یقبل[5]
تدارکت دین اللہ فی اخذ فرقۃ — بمنطقھم کان البلاء الموکل[6]
اقمتھم للناس یبرأ منھم — ووجد الھوی من خزیھم یتہلل[7]
وادرت فی الاقطار بالبحث عنھم — وعن کتبھم والسعی فی ذاک اجمل[8]
وقد کان للسیف اشتیاق الیھم — ولکن مقام الخزی للنفس اقتل[9]
وآثرت درء الحد عنھم بشبھتہ — لظاھر اسلام وحکمک اعدل[10]

[1] خدا کا شکر ہے کہ وہ گرفتار ہوا ۔ اور اس کے پیرو بھی۔
[2] پھر ایسے گمراہ کی گرفتاری کے لیے حکم خدا جاری ہوا ۔ جو متفلسف ہے اور زندیق ہے ۔
[3] ان کا انہماک منطق میں رہا ۔ یہ صحیح کہا گیا ہے کہ بلاء کا نزول منطق پر ہوتا ہے ۔
[4] اے امیرالمومنین خدائے تعالیٰ تجھ کو اپنی انتہائی مراد کو پہنچائے ۔ کیونکہ تو نے ہمیں اپنی مراد تک پہنچایا۔
[5] تو نے اسلام کی پیروی کی اور اس کی بلند چوٹیوں تک جا پہنچا ۔ اور تیرا مقصد عالی خدا کے پاس مقبول ہوا
[6] تو نے ایک فرقے کو گرفتار کر کے خدا کے دین کی حفاظت کی ۔ ان کی منطق کے ساتھ بلائیں وابستہ تھیں۔
[7] تو نے ان کو لوگوں کے سامنے کھڑا کیا اس حالت میں کہ لوگ ان پر اپنی برات کا اظہار کر رہے تھے ۔ اور ان کی رسوائی کی وجہ سے خواہشات میں ایک سرور پیدا تھا۔
[8] تو نے سارے عالم میں یہ حکم جاری کیا کہ ۔ ان کے عقائد اور ان کی کتابوں کی تحقیق کی جائے۔ اور یہ کوشش قابل تحسین ہے
[9] تلوار ان کی بہت مشتاق تھی ۔ لیکن نفس کے لیے رسوائی تلوار سے زیادہ قاتل ہے ۔
[10] محض ایک شبہے کی وجہ سے اسلام کے ظاہری احکام پر عمل کرتے ہوئے ۔ تو نے تلوار کو ان سے روک لیا اور تیرا اصول بالکلیہ عدل پر مبنی ہے ۔

یہ ہیں ابن جبیر کے اشعار جو ہم نے بطور شہادت پیش کیے ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی اشعار ہیں جن کو ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔

۱۴۲ ## ابن جبیر کے کچھ حالات

ابوالحسن محمد بن محمد بن جبیر الاندلسی البلنسی مغرب میں علم ادب اور شعر کے اعتبار سے بہت بلند مرتبہ رکھتے تھے چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں انھوں نے تین سیاحتیں کیں اور مصر، شام، حجاز، عراق، صقلیہ کو دیکھا ہے آخر میں اسکندریہ میں اقامت گزین ہوئے جہاں وہ احادیث کی روایت کرتے رہے یہاں تک کہ چھٹی صدی کے اواخر میں وفات پائی۔ ان کا سیاحت نامہ لیڈن میں دو مرتبہ طبع ہوا اور فرانسیسی اور اطالوی زبانوں میں اس کا ترجمہ بھی ہوا۔ ان کے حالات کتاب احاطہ باخبار غرناطہ کے صفحہ ۱۶۸ ج ۲ میں مذکور ہیں۔

ابن جبیر اندلس کے شعرا میں سب سے زیادہ بلیغ تھے۔ ان کی تمہید نہایت پاکیزہ وصاف ہوتی تھی۔ شعرائے عرب میں وہ سب سے زیادہ صادق الارادہ، سلیم القلب، قوی الایمان اور صحیح العقیدہ تھے۔ قدیم شعراء اور محدثین ان کی فضیلت کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان کے اس بیان کا بہترین ثبوت ابن جبیر کا وہ قصیدہ ہے جس میں وہ ان مقامات مقدسہ کے حالات لکھتے ہیں جن کی فریضۂ حج کی ادائی کے زمانے میں انھوں نے سیاحت کی تھی۔ ابن جبیر ابن رشد کے معاصرین سے تھے۔ ہم نہیں سمجھتے کہ انھوں نے ابن رشد کی جو ہجو کی ہے اس سے ان کا مقصد خلیفہ کی خوشامد تھا یا دین کی حمایت کے ذریعے محض فخر و امتیاز کے حصول کا خیال تھا، ان کی اس لغزش کا اصل سبب ان کی قوت ایمانی اور راسخ الاعتقادی تھی۔ کوئی اعتدال پسند مورخ ابن جبیر پر الزام نہیں لگا سکتا کیونکہ انھوں نے ابن رشد کے فلسفے کو سمجھا ہی نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب اور شعر کا راستہ علم و حکمت کی راہ سے الگ ہے۔ ہمیں اس بلند پایہ ادیب کی اس لغزش پر جس کا شمار عربی شاعری کے

جلیل القدر شعراء اور اکابر مولفین و سیاحین میں کیا جاتا ہے صرف افسوس ہوتا ہے۔

ابن رشد کی سب سے بڑی مصیبت

ابن رشد کے لیے سب سے بڑی آفت یہ تھی کہ عوام الناس کو اس کے اور اس کے لڑکے کے خلاف برانگیختہ کیا گیا تھا اور انھیں ان دونوں پر سب وشتم کرنے پر آمادہ کیا جاتا تھا۔ عوام الناس کی حیثیت ہر زمانے میں ایک ایسے فریق ثالث کی ہوتی ہے جو بادشاہوں، فلسفیوں اور اہل مذہب کے درمیان دخل انداز ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک اپنے ہی لیے قوت حاصل کرنا چاہتا ہے اور ان متنازعین سے ہر فریق اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ عوام پر تسلط حاصل کر لے۔ بادشاہ اور اہل مذہب دنیوی قوت کے طالب ہوتے ہیں جس کا قیام جمہور کے ذریعے ہوتا ہے بخلاف اس کے حکماء عقلی قوت کے طلبگار ہوتے ہیں جس کا مدار خود ان کی روشن طبعی پر ہے۔

ابوالحسن بن قطرال نے ابن رشد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ "زمانہ ۱۴۳
مصائب میں سب سے جانکاہ واقعہ جو مجھ پر گزرا وہ یہ ہے کہ میں اور میرا لڑکا عبداللہ قرطبہ کی مسجد میں داخل ہوئے۔ اس وقت عصر کی نماز کا وقت قریب تھا، یکایک بعض سفلوں نے ہم پر حملہ کیا اور ہم کو وہاں سے نکال دیا۔"

منشور

منصور اور اس کے مشیروں نے ابن رشد اور اس کے رفقا پر صرف ملامت کرنے یا مجلس محاکمہ میں ان پر الزام قائم کرنے اور اس کے بعد جلاوطنی کی سزا دینے ہی پر (جس میں کسی قسم کی عذر داری کا موقع نہیں دیا گیا) اکتفا نہیں کیا بلکہ ان کینہ پروروں نے ان واقعات کو تمام ممالک میں مشتہر کرنے کا قصد کر لیا چنانچہ منصور نے اپنے کاتب

عبداللہ ابن عیاش سے کہا کہ وہ مراکش وغیرہ کو ایک منشور کے ذریعے ابن رشد کے تمام واقعات سے مطلع کر دے۔ اس منشور کا کاتب خلیفہ کا پرائیویٹ سکریٹری تھا جس کا نام ابو عبداللہ محمد بن عبدالرحمن بن عیاش تھا۔ اس کا مقام پیدائش برشانہ تھا (جو شاید برسلونہ ہے) جو اندلس کے شہروں میں ایک قریہ ہے یہ شخص ایک زمانۂ دراز تک منصور اور اس کے بیٹے محمد اور پوتے یوسف کا کاتب رہا ہے۔ اس نے طویل عمر پائی، اور ۶۱۹ھ میں انتقال کیا۔ ابو عبداللہ اپنی اعلیٰ مہارت اور حسن استعداد کے لحاظ سے یکتائے زمانہ تھا خلفائے بنو تومرت کو ان کی حکومت کے قیام کے زمانے سے عبداللہ کی طرح کوئی کاتب دستیاب نہیں ہوا جو ان کے طریقے سے واقف، ان کے قلوب میں جگہ کئے ہوئے، ان کے اصول پر کاربند، اور ان کے خیالات کا حامی ہو۔ کیونکہ اس کی کتابت کا طریقہ دوسروں سے بالکل الگ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر حالت میں ان کا ہمنوا تھا اور ہر امیر کے میلانات اور مقاصد کو پیش نظر رکھتا تھا، ورنہ اس کے لیے تین یا چار خلفاء کی خدمت کرنی اور ان کا اعتبار حاصل کرنا مشکل تھا۔ عبداللہ بعض مشرقی شہروں کے ان درباریوں کی طرح تھا جو زمانے کے مطابق عمل کرتے ہیں اور ہر بادشاہ کی مصاحبت کی اہلیت رکھتے ہیں، اور جو بھی حوادث پیش آئیں یا حالات بدل جائیں، یا اصول و آئین میں تغیر ہو جائے ہر وقت وہ ایک مخلص خادم اور مقرب مصاحب بنے رہتے ہیں۔ رہا یہ امر کہ ان کی باطنی حالت ظاہر کے مطابق بھی ہوتی ہے یا نہیں اس کا علم خدا کو ہے۔

نصّ منشور ۱۴۴

"گزشتہ زمانے میں ایک ایسی قوم گزری ہے جو توہمات کے سمندر میں غوطہ زن تھی، لیکن عوام الناس اس کی ذکاوت کے معترف تھے، اس وقت کوئی ایسا شخص نہ تھا جو خدائے حی قیوم کی طرف لوگوں کو دعوت دیتا نہ کوئی ایسا حاکم تھا جو مشکوک اور معلوم میں تمیز کرتا۔ پس انھوں نے دنیا میں ایسی تصانیف چھوڑیں جو محض لغو ہیں، اور جن کے

اوراق اور معانی دونوں سیاہ ہیں، ان میں اور شریعت میں زمین اور آسمان کا بُعد ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ عقل ان کی میزان اور حق ان کی دلیل ہے۔ ایک مسئلے میں ان کے کئی فرقے بن جاتے ہیں اور ہر ایک کا ایک خاص مسلک ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دوزخ اور دوزخیوں کے جیسے عمل کے لیے پیدا کیا ان کے اس قسم کے اعمال صرف اس لیے ہیں کہ وہ قیامت کے دن اپنا بوجھ پوری طرح اٹھائیں، اور ان کا بوجھ بھی جن کو انھوں نے بغیر علم رکھنے کے گمراہ کیا، الا ساء مایزرون (الآیہ) (آگاہ ہو کہ یہ ان کا بوجھ بہت ہی برا بوجھ ہے) انھی میں سے اس حجۃ بیضا، یعنی اسلام میں، چند ایسے شیاطین انس پیدا ہوئے ہیں جو خدائے تعالیٰ اور مومنین کو دھوکا دیتے ہیں "وما یخدعون الا انفسھم وما یشعرون یوحی بعضھم الی بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوہ فذرھم وما یفترون" (الآیہ) (حقیقت میں وہ صرف اپنے نفوس ہی کو دھوکا دیتے ہیں اور ان کو اس کا شعور نہیں ہوتا۔ ان میں سے بعض کے کانوں میں باطل چیزوں کو ڈالتے ہیں۔ اگر خدا چاہتا تو یہ اس قسم کے افعال نہ کرتے۔ اے نبی تم ان کو اور ان کی افترا پردازیوں کو ان کی حالت پر چھوڑ دو) پس یہ لوگ اہل کتاب سے زیادہ ضرر رساں ہیں اور وہ خدا کے طرف رجوع کرنے اور اس کی طرف لوٹنے سے بہت دور ہیں۔ کیونکہ اہل کتاب تو گمراہی و کوتاہی میں کوشاں رہتے ہیں، بخلاف اس کے ان لوگوں کا نصب العین تعطل اور منتہائے مقصد تخیل و ملمع کاری ہے۔ ایک عرصے سے ان کے زہر نے تمام عالم کو مسموم کر رکھا تھا، یہاں تک کہ خدائے تعالیٰ نے ہم کو ان میں سے چند افراد کی خبر دی اور زمانے نے باوجود ان کے سخت جنگجو ہونے کے ہمیں ان کے مقابل کر دیا اور باوجود ان کے گناہوں کے قحط سالی کو ان سے روک دیا "وما املی لھم الا لیزدادو اثما (الآیہ) (اور ہم ان کو صرف اس لیے مہلت دیتے ہیں کہ ان کے گناہوں میں اضافہ ہو) ان کو صرف اس لیے مہلت دی گئی ہے کہ خدائے تعالیٰ کا ان سے مواخذہ ہو۔ لا الہ الا ھو وسع کل شئی علما (کوئی معبود اس کے سوا نہیں وہ علم کے لحاظ سے تمام اشیاء پر وسیع ہے)۔

خدا تمھیں بزرگی کے درجے پر پہنچائے، ہم تم سے ان کا ذکر اپنے ظن کے مطابق کر رہے ہیں، اور تم کو اس بصیرت کی جانب دعوت دیتے ہیں جس سے خدا کا قرب حاصل ہو جائے۔ خدا نے جب ان کے اندھے پن کو رسوا اور ان کی گمراہیوں کو افشا کرنا چاہا تو بعض لوگوں کو ان کی ایسی کتابوں سے آگاہ کر دیا جو ضلالت پر مشتمل تھیں اور جو ہاتھ لگانے کے تک قابل نہ تھیں۔ ان کا ظاہری حصہ کتاب اللہ سے مزین ہے، لیکن ان کے اندر اعراض عن اللہ کی تعلیم درج ہے۔ ان میں کفر ایمان کے لباس میں جلوہ گر ہے، اور صلح کی صورت میں جنگ نمایاں ہے۔ یہ کتابیں مزلۃ الاقدام ہیں، وہ جراثیم ہیں جو جوف اسلام میں پھیل رہے ہیں، اہل صلیب کی تلواریں بھی ان کے آگے گویا سرنگوں ہیں، اور ان کی شر انگیزی کے مقابلے میں ان کی ساری کارپردازیاں ہیچ ہیں۔ کیونکہ یہ ظاہری حیثیت، لباس اور گفتگو کے لحاظ سے مسلمانوں کے مشابہ ہیں لیکن اپنی باطنی حالت، گمراہی اور افترا پردازی ۱۴۵
کے اعتبار سے ان کے بالکل مخالف۔ جب ہمیں ان کے متعلق ایک ایسی بات کا علم ہوا جو دین کی آنکھ کی کھٹک اور اس کے روشن چہرے کا ایک سیاہ داغ تھا تو ہم نے ان کو اس طرح نکال پھینکا جس طرح پھل سے گٹھلی، اور ان سے اسی طرح دوری اختیار کر لی جس طرح کہ گمراہ احمقوں سے گریز کیا جاتا ہے اور ان سے ہم نے اللہ کے واسطے قطع تعلق کر لیا، جیسا کہ ہم مومنین سے اللہ کے واسطے محبت رکھتے ہیں اور ہم نے خدائے تعالیٰ سے دعا کی کہ اے پروردگار تیرا دین حق ہے، تیرے خاص بندے تو متقین کے نام سے موسوم ہیں، لیکن یہ اشرار تیری آیتوں سے برگشتہ ہو گئے ہیں اور ان کی بصارت اور بصیرت تیری حجتوں کو دیکھنے سے اندھی ہو گئی ہے پس اے پروردگار تو ان کی کتابوں کو فنا کر دے اور انھیں ان کے ساتھیوں اور مددگاروں سے جہاں بھی وہ ہوں ملا دے بہت جلد تلوار کے ذریعے ان کی زبان کی روک تھام ہو گی اور وہ خواب غفلت سے بیدار ہو جائیں گے، وہ ذلت و رسوائی کے مقام تک پہنچ چکے ہیں اور خدا کی رحمت سے دور ہو گئے ہیں" "ولو ردوا لعادوا لما نھوا عنہ وانھم لکاذبون" (الآیۃ) (اگر وہ پھر اس دنیا میں لوٹائے جائیں تو وہ دوبارہ انھی امور کا ارتکاب کریں گے

جن سے ان کو باز رکھا گیا تھا، اور حقیقت میں یہ لوگ جھوٹے ہیں)۔

"پس اے لوگو! خدا تمھیں توفیق نیک عطا فرمائے) اس گروہ سے اپنا ایمان بچاتے رہو، اور ان سے ایسے ہی پرہیز کرو جیسے کہ زہر قاتل سے، جو بدن میں سرایت کر جاتا ہے جس کے پاس بھی ان کی کتابوں سے کوئی کتاب پائی جائے گی تو اس کی سزا آتش ہو گی جس میں ان کو جلایا جائے گا، اور اس کے مولف اور قاری کا بھی وہی انجام ہو گا۔ اور جب ان میں سے کسی ایسے شخص کا پتا چلے جو گمراہی میں ڈوبا ہوا ہو اور راہ راست سے ہٹا ہوا ہو تو اس کی اصلاح و درستی میں عجلت کی جائے۔ "ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار"۔ (اور تم ظالمین کی طرف مائل نہ ہو جاؤ کیونکہ تم دوزخ کی آگ میں جھونک دیے جاؤ گے) "وما لکم من دون اللہ من اولیاء ثم لا تنصرون، اولئک الذین حبطت اعمالھم اولئک الذین لیس لھم فی الآخرۃ الا النار" (اللہ کے سوائے تمھارا کوئی مددگار نہیں" یہ وہ لوگ ہیں جن کے اعمال ضائع ہو گئے، آخرت میں ان کے لئے آگ کے سوائے کچھ نہیں) جو کچھ انھوں نے کیا وہ ضائع ہو گیا اور ان کے تمام اعمال باطل ٹھہرے خدائے تعالیٰ تمھارے شہروں کو ملحدین کی نجاست سے پاک و صاف رکھے اور حق کی حمایت کے لئے تمھارے اجتماع اور امداد کا اجر عطا فرمائے، بیشک وہ منعم و کریم ہے"۔

محاکمے کے بعد



محاکمہ اور منشور کے لکھے جانے اور اس کی سلطنت کے اطراف و اکناف روانہ کرنے اور ابن رشد کی مذمت میں قصائد کے تحریر ہونے اور اس کے عقائد پر طعن و تشنیع ہونے کے بعد کہا جاتا ہے کہ ابن رشد کو لیسانہ (Lacena) جلاوطن کر دیا گیا، لیکن سزا کی مدت تحقیق کے ساتھ معلوم نہ ہو سکی۔

اکابر مورخین کی رائے ہے کہ ابن رشد کی تکلیف، سزا اور عفو کا زمانہ

ایک سال سے متجاوز نہیں ہوا، چنانچہ شیخ الشیوخ تاج الدین بیان کرتے ہیں کہ جب میں اندلس کے شہروں میں داخل ہوا تو ابن رشد کے متعلق دریافت کیا۔ لوگوں نے کہا کہ وہ خلیفہ یعقوب کے حکم سے اپنے مکان میں نظر بند ہے، اس کے پاس کوئی آ سکتا ہے اور نہ وہ کسی کے پاس جا سکتا ہے۔" یہ ایک قسم کی سیاسی قید تھی کیونکہ اس
روایت کے مطابق ابن رشد اپنے مکان کے ایک حصے میں تنہا زندگی بسر کرتا تھا۔ ۱۴۶
تاج الدین نے اس کا سبب دریافت کیا تو لوگوں نے کہا کہ اس کے متعلق بہت سی مہمل باتیں سنی گئی ہیں اور یہ مشہور ہے کہ وہ قدما کے علوم متروکہ کے مطالعے میں مشغول رہا کرتا ہے۔ تاج الدین روایت کرتے ہیں کہ ابن رشد نے ۵۹۴ھ کے اواخر میں اس وقت وفات پائی جب کہ وہ بمقام مراکش اپنے مکان میں مقید تھا۔

لیکن ہمارے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے اشبیلیہ کی ایک معتبر جماعت نے منصور کو یقین دلایا کہ ابن رشد پر جو کچھ بھی الزامات عائد کیے گئے ہیں محض بے بنیاد ہیں۔ اس پر منصور نے ابن رشد اور اس کے تمام دوستوں، مریدوں اور شاگردوں پر، جنھوں نے اس کے ساتھ سزا پائی تھی، خوشنودی کا اظہار کیا۔ چنانچہ وہ منصور سے شفاعت کے طالب ہوئے اور معافی چاہی، اور یہ واقعہ ۵۹۵ھ میں ہوا۔ منصور نے ان کی تمام تقصیریں معاف کر دیں اور ابن رشد کو مقربین میں داخل کر لیا۔

منصور نے ابو جعفر ذہبی کو طلبہ اور اطبا کا سردار یعنی ان دونوں جماعتوں کا نقیب بنایا، اور ابو جعفر ذہبی کی خوشنودی کے لیے ان سے کہا کرتا تھا کہ وہ اس خالص سونے کی طرح ہے جس کو پگھلانے سے اس کی جلا میں اور اضافہ ہوتا ہے، اس سے اس امر کی طرف اشارہ تھا کہ زمانۂ مصائب نے ذہبی کو اور پختہ بنا دیا ہے گویا کہ حکماء کو حبس اور جلاوطنی کی ضرورت ہے تاکہ وہ بادشاہوں کی تعریف اور تحسین کے لائق ہوں!

خلاصۂ عامہ

خلیفہ منصور اپنے ابتدائی دور حکومت میں ایک عقلمند اور انصاف پسند

امیر تھا جس کو حکمت اور حکماء سے خاص محبت تھی۔ اس کے درباری ایسے ہی تھے جیسے کہ اس کے باپ کے وقت۔ چنانچہ وہ حکماء کی عزت و توقیر کیا کرتا تھا، لیکن آخری زمانے میں اس کی طبیعت میں ایک انقلاب سا پیدا ہوا (اس میں وہ زاہد بن گیا) اور اولیا و زہاد کے قرب کا خواہاں ہوا۔ اور فلسفے سے ایک گونہ اعراض کرنے لگا۔ ابن رشد کے دشمنوں نے اس موقع کو بہت غنیمت جانا اور منصور سے اس کی اور اس کے مریدوں اور شاگردوں کی شکایت کرنی شروع کی اور اس کو باور کرایا کہ فلاسفہ کی اس قسم کی آزادی کہ وہ جو چاہیں کہیں اور لکھیں سلطنت اور مذہب کے لیے ضرر رساں ہے، چنانچہ انھوں نے اس کو ان کی سزا دہی کا طریقہ سمجھایا۔ پس منصور نے ان کا کہا مان لیا اور ان کے مسلک پر چلنے لگا جس میں اس کے اختیار کو دخل نہ تھا۔ لیکن جہاں تک ہو سکا اس نے ان کی سزا میں تخفیف کی اور محض موقتی جلاوطنی پر اکتفا کیا۔ اس کے بعد ہی اس کو ندامت ہوئی چنانچہ اس نے ان کو معاف کر دیا اور ان سے اپنی خوشنودی کا اظہار کیا۔ پس یہ تمام مصائب حقیقت میں حسد اور انتقام کا نتیجہ تھے، حاسدوں اور کینہ پروروں کو مکر و فریب کا بہت کچھ موقع ملا جس پر انھوں نے جی کھول کر زہر اگلا اپنی آتش حسد کو ٹھنڈا کر لیا۔ لیکن بعد میں خلیفہ پر حقیقت کھل گئی اور اس نے توبہ کر لی۔

۱۴۷ ابن رشد کی تالیفات

تاریخ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ابن رشد نے چھتیس ۳۶ برس کی عمر سے قبل کوئی کتاب لکھی، اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ طب، فقہ، حکمت میں استعداد پیدا ہونے کے لیے ایک طویل عرصے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ابن رشد ان مبتدعین میں سے نہیں تھا جو ایسے علوم پر کتابیں لکھا کرتے ہیں جن میں ان کو کافی مہارت نہیں ہوتی جیسے شعراء اور قصص نگار۔ وہ ایک جید عالم تھا اور عالم کے لیے یہ لازمی ہے کہ تدوین سے قبل وہ کافی غور و خوض اور تحقیق بھی کر لے۔

اس امر کی تصریح ضروری ہے کہ ابن رشد کی تالیف کے ابتدائی زمانے سے اس کی قوی عقل اور غالب ارادے نے فکر کے طریقے سے کبھی اس کو ہٹنے نہیں دیا۔ اس نے اپنی باقیماندہ عمر درس، بحث مباحثہ اور تالیف جیسے اہم کاموں میں صرف کی رینان نے کتب خانۂ اسکوریال کی ایک عربی فہرست میں اس کے اٹھتّر رسایل اور فلسفہ، اور طب، فقہ اور علوم کلام پر مختلف کتابوں کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے ابن ابی اصیبعہ نے پچاس کی تصریح کی ہے اور ابن ابار نے تو صرف چار کا ذکر کیا ہے، شاید اس نے صرف مشہور کتابوں ہی پر اکتفا کیا ہے۔

کتب مطبوعہ عربی

(۱) تہافۃ التہافۃ۔
(۲) فصل المقال۔
(۳) الکشف عن مناھج الادلہ۔
(۴) القسم الرابع من وراء الطبیعۃ۔
(۵) ہدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد۔

اس کی بعض قلمی کتابیں بھی ہیں جن کی عنقریب صراحت کی جائے گی۔ ان کے علاوہ جتنی کتابیں ہیں یا تو لاطینی میں ہیں یا عبرانی میں، اور ان میں سے کسی ایک زبان میں طبع کی گئی ہیں۔ اس کے بعض فلسفے کی عربی کتابوں کا قلمی مجموعہ بمقام فلورنس (اٹلی) "دار الکتب اوفیتشی" میں موجود ہے جس کا ہم نے ۱۹۱۰ء کے موسم گرما میں معاینہ کیا ہے۔

ابن رشد کے تالیفات کی تاریخ

مولف کے عمر کے اس حصے کو جس میں وہ اپنی کتابیں تصنیف کرتا ہے

بہت کچھ اہمیت حاصل ہے۔ ہم نے یہاں ابن رشد کے مولفات کی ترتیب سے بحث کرنے کا جو ارادہ کیا ہے وہ ان کی تدوین کے سنین کے لحاظ سے ہے۔ چنانچہ ۱۴۸
ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں: عنقریب قارئین کو اس جدول سے معلوم ہو جائے گا کہ ابن رشد نے چھبیس[۲۶] برس تالیف میں گزارے جو اس کی عمر کا نصف حصہ ہے کیونکہ اس نے بہتر[۷۲] برس کی عمر میں وفات پائی ہے، اور یہ بھی واضح ہوگا کہ اس نے تالیف کے کام کو سوائے اس مصیبت کے زمانے کے کبھی ترک نہیں کیا جب کہ اس کو اہانت اور جلاوطنی کی سزا دی گئی تھی اور جب کہ اس کا سن بہت تجاوز کر گیا تھا۔ یہاں ہم بعض تالیفات کے اوقات کا اندراج کرتے ہیں:-

تقریباً چھتیس[۳۶] برس کے سن میں اس نے الکلیات فی الطب کو ترتیب دیا۔
″ ترتالیس[۴۳] ″ اشبیلیہ میں الشرح الصغیر للجزئیات والحیوان ″
″ چوالیس[۴۴] ″ الشرح الوسط للطبیعۃ والتحلیلات الاخیرۃ ″
″ پینتالیس[۴۵] ″ شرح السماء والعالم ″
″ انچاس[۴۹] ″ بمقام قرطبہ الشرح الصغیر للفصاحۃ والشعر والوسط لما بعد الطبیعیات ″
″ اکاون[۵۱] ″ الشرح الوسط الاخلاق ″
″ ترپن[۵۳] ″ بعض اجزاء من مادۃ الاجرام کو بمقام مراکش ″
″ چون[۵۴] ″ الکشف عن مناھج الادلۃ کو ترتیب دیا۔
″ اکسٹھ[۶۱] ″ الشرح الکبیر للطبیعۃ ″
″ اڑسٹھ[۶۸] ″ شرح غالینوس ″
″ ستتر ″ المنطق کو بزمانہ مصائب ترتیب دیا۔

اس جدول کے بعد ابن رشد کی بعض ایسی تالیفات رہ جاتی ہیں جن کی تدوین کی تاریخ نہیں بیان کی جا سکتی اور وہ حسب ذیل ہیں:-

(۱) شروح علی التحلیلات الثانی۔
(۲) الطبیعۃ والسماء۔

(۳) النفس۔

(۴) مابعد الطبیعۃ

ان کے علاوہ ارسطو کی جو کتابیں ہیں ان میں سے ابن رشد کی صرف دو شرحوں کا پتا چلتا ہے الوسط، الصغیر، اور ارسطو کی بعض کتابیں ایسی ہیں جن پر اس کی شرحیں دستیاب نہیں ہوئیں جیسے (۱) الحیوان (۲) السیاسۃ۔ یہ کل دس کتابیں ہیں۔ الحیوان کی شرح مفقود ہے، لیکن اس کا تذکرہ عبدالواحد ابن ابی اصیبعۃ اور فہرست اسکوریال کے مرتب نے کیا ہے۔ ابن رشد نے ارسطو کی سیاست کی شرح نہیں لکھی اور الوسط الاخلاق کی شرح کے مقدمے میں لکھا ہے کہ اس نے مغربی شہروں میں ارسطو کی سیاست کا کوئی عربی ترجمہ نہیں دیکھا، اور جب اس نے افلاطون کی "جمہوریت" کی شرح لکھنی شروع کی تو اس نے کہا کہ اس شرح کی صرف اس لیے اس نے ابتدا کی کہ اس کو ارسطو کی سیاست کی کتابیں دستیاب نہیں ہوئیں، اگر یہ اس کو مل جاتیں تو افلاطون کی جمہوریت سے وہ مستغنی ہو جاتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ یونان کے آداب و تمدن سے واقف نہ تھا کیونکہ اگر واقفیت ہوتی تو اس کو یہ معلوم ہوتا کہ جو کچھ ارسطو نے اس موضوع پر لکھا ہے وہ بہت مختصر ہے اور اس میں وہ افلاطون کا مقلد ہے۔ اس نے کوئی کتاب بھی ایسی نہیں لکھی جو جمہوریت کے حسن و حکمت کے لگ بھگ ہو۔ ابن رشد کے تالیفات کے موضوع قارئین کے ذہن سے قریب کرنے کے لیے ہم نے حسب ذیل طریقے سے ان کو ترتیب دیا ہے:۔

فلسفیانہ تالیفات

(۱) تھافۃ التھافۃ وموضوعہ ردّ علی الفلاسفۃ للغزالی لفظ تھافۃ کے معنی بعض تعلیمات کا سقوط اور ان کی تردید کرنی ہے۔ اس کتاب کی غایت غزالیؒ کی کتاب کی تردید ہے۔ اس کا ایک عربی نسخہ مطبوعہ ہے اور اس کے ترجمے لاطینی اور عبرانی میں بھی ہیں۔

(۲) رسالۃ فی ترکیب الاجرام۔ یہ وہ تمام مقالات ہیں جو مختلف اوقات میں لکھے گئے ہیں۔ یہ کتاب لاطینی اور عبرانی میں منتشر ہے۔

(۳ و ۴) کتابان فی الاتصال، جو لاطینی اور عبرانی زبان میں موجود ہیں۔

(۵) اربعۃ کتب فی مسئلۃ هل العقل المادی یمکنہ ادراک الصور المنفصلہ (لاطینی)۔

(۶) شرح کلام ابن باجہ فی اتصال العقل المنفصل بالانسان (اسکوریال)۔

(۷) کتاب الکون۔

(۸) فی مقولات الشرطیہ۔

(۹) الضروری فی المنطق۔

(۱۰) مختصر المنطق۔

(۱۱) مقدمۃ الفلسفہ فی اثنی عشر رسالۃ (عربی اسکوریال عدد ۶۲۹)۔

(۱۲) شرح جمہوریۃ افلاطون عبرانی ولاطینی۔

(۱۳) شرح الفارابی وارسطو فی المنطق۔

(۱۴) شروح علی الفارابی فی مختلف المسائل۔

(۱۵) نقد الفارابی فی التحلیلات الثانی لارسطو۔

(۱۶) رد علی ابن سینا فی تقسیم المخلوقات وقولہ انہا ممکنۃٌ مطلقاً وممکنۃٌ بذاتہا ولازمۃٌ بما ہو خارج عنہا ولازمۃٌ بذاتہا۔

(۱۷) شرح وسط لما بعد الطبیعۃ عن ترجمۃ ینقولا الدمشقی۔

(۱۸) فی علم اللہ بالجزئیات۔

(۱۹) فی الوجودین الازلی والوقتی۔

(۲۰) البحث فیما ورد فی کتاب الشفاء عما وراء الطبیعۃ۔

(۲۱) فی وجود المادۃ الاولیٰ۔

(۲۲) فی الزمان۔

(۲۳) مسائل فی الفلسفہ

(۲۴) فی العقل والمعقول (عربی اسکوریال عدد ۸۷۹)۔

(۲۵) شرح الفردوسی فی العقل۔

(۲۶) امسئلہ واجوبتہ فی النفس۔

(۲۷) امسئلہ واجوبتہ فی علم النفس۔

(۲۸) السماء والدنیا۔

ہم نے اس فہرست کو حصر کے طور پر لکھا ہے۔ ان کے علاوہ ابن رشد کی اور کتابیں نہیں ہیں لہٰذا ان پر نہ زیادتی ممکن ہے نہ کمی۔ اگر کوئی شخص اس تحقیقی جدول سے اختلاف کرے تو اس کا قول قابل التفات نہیں ہو سکتا۔

الٰہیات

(۱) فصل المقال (مطبوع)۔

(۲) ملخص لفصل المقال۔

(۳) التقریب بین المشائین والمتکلمین۔

(۴) کشف مناهج الادلة۔

(۵) شرح کتاب الایمان للامام المهدی ابی عبد اللہ محمد بن تومرت شیخ الموحدین۔

فقہ

(۱) ہدایۃ المجتہدین ونہایتہ المقتصد۔

(۲) مختصر المستصفی فی اصول الفقہ۔

(۳) کتاب فی التنبیہ الی اغلاط المتون۔

(۴) الدعاوی (۳ جلدیں)

(۵) دروس فی الفقہ عربی (سکوریال)۔ ۱۵۱

(۶) کتابان فی الذبیحہ۔

(۷) کتاب الخراج

(۸) المکسب الحرام

اس کے علاوہ اس کی چار کتابیں فلکیات پر، دو نحو پر، اور بیس طب پر ہیں۔

تعلیم ابن رشد

ابن رشد کا دائرۂ علمی اس زمانے کے مروجہ علوم سے متجاوز نہیں ہوا۔ اس کے طبی معلومات جالینوس کے علم تک محدود تھے۔ اس کا فلسفہ ارسطو کے فلسفے کا نچوڑ تھا۔ اس کی فلکیات مجسطی سے ماخوذ تھی، اس کی فقہ ائمۂ مالکیہ کی فقہ تھی جو اس کے معاصر اور اس کے اسلاف ہیں۔ اس طرح حکیم ابن رشد میں کسی قسم کی جدت نہیں پائی جاتی، یعنی اس نے کسی جدید علم کی بنیاد نہیں قائم کی، البتہ اس کو اپنے معاصرین میں تنقیدی قوت کے اعتبار سے امتیاز حاصل ہے، جس کی مثال نہ اس کے زمانے ہی میں اور نہ کسی دور میں مل سکتی ہے، چنانچہ اس کا اظہار بطلیموس کے فلکیات کی تنقید سے ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ابن رشد کے چند ایسے اساسی اصول اور بنیادی خیالات بھی ہیں جن کا صدور نہایت قوی عقول ہی سے ہو سکتا ہے (ملاحظہ ہو حصہ ۱۳ از قسم اوّل تلخیص مقالات ارسطو فیما بعد الطبیعیات)۔

ابن رشد ایک طبیب اور فلسفی تھا لیکن اس کی فلسفیانہ قابلیت اس کی طبی مہارت سے بہت ارفع و اعلیٰ تھی، کیونکہ اس کے طبی تالیفات جن کا دارومدار جالینوس کی طب پر ہے ابن سینا کے قانون کے مرتبے کو نہیں پہنچ سکتیں۔ اس کے علاوہ ابن رشد فقیہ بھی تھا اور فلکیات کا ماہر بھی لیکن اس نے شریعت کی جو خدمات انجام دیں ان سے ہم کو واقفیت نہیں، نہ تاریخ نے اس کے احکام اور فتاویٰ کو ہمارے لیے محفوظ رکھا ہے۔

یہ امر واضح ہے کہ اس کے جد امجد کی استعداد شرعی اور عدالتی امور میں سب سے بہت اعلیٰ تھی، چنانچہ ان کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ جس کو ان کے شاگردوں

نے جمع کیا اور ترتیب دیا ہے، پارس کے کتب خانہ میں موجود ہے۔ لیکن وہ چیز جس سے حقیقی معنوں میں ابن رشد کو امتیاز حاصل ہوا وہ اس کی "شرح کبیر ارسطو" ہے جس نے اس کو اکابر فلاسفۂ متقدمین کی صف میں جگہ دی ہے۔ ارنسٹ رینان نے بجا طور پر کہا ہے کہ "ارسطو نے کتاب کائنات پر نظر صائب ڈالی، اس کی تفسیر کی اور اس کی گتھیوں کو سلجھایا، اس کے بعد ابن رشد آیا اور اس نے ارسطو کے فلسفے پر ایک نظر غائر ڈالی، اس کی شرح لکھی اور مشکل مقامات کی توضیح کی"۔

ابن رشد نے ہر اعلیٰ فن پر کتابیں لکھیں۔ مثلاً طب، فلسفہ، فلکیات، فقہ وغیرہ ۱۵۲
نیز اس نے "موطائے امام مالک" کو کمال خلوص کے ساتھ حفظ کیا تھا۔

ان علوم کی مشغولیت کے ساتھ ساتھ اس کو فنون ادب کا بھی ذوق تھا اس نے زمانۂ جاہلیت اور اسلام کے عربی اشعار کا مطالعہ کیا تھا، اور عنترہ، امرالقیس، اعشیٰ، ابوتمام، نابغہ، اور متنبی کے اکثر اشعار حفظ کیے تھے۔ اس کے ان محفوظات کا اثر ارسطو کی "کتاب الشعر" کی شرح میں اس کے اسلوب اور اقتباسات سے نمایاں ہے، اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اعلیٰ عقول اوروں پر وسعت ذہنی اور مختلف علوم و ادبیات سے واقفیت کی بنا پر تفوق حاصل کرتے ہیں۔ اس میں کسی قسم کا تناقض نہیں ہے۔

ابن رشد کی یونانی زبان سے عدم واقفیت

ابن رشد کی حیات اور اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ عربی زبان کے علاوہ دوسری زبانوں سے ناواقف تھا۔ کیا اس کا سبب اس کی خود اعتمادی اور عربی علم و ادب پر اکتفا کرنا تھا، یا دوسری زبانوں اور کتابوں کی عیب جوئی یا حصول تعلیم کی دشواریاں؟۔ ابن رشد یونانی زبان سے جس میں اس کے استاد اور رئیس ارسطو کی تصنیفات تھیں، قطعاً بے بہرہ تھا اور نہ وہ اس زمانے کی دیگر مروجہ زبانوں مثلاً سریانی اور فارسی سے واقف تھا۔ حتیٰ کہ

ہسپانوی زبان سے بھی ناآشنا تھا، حالانکہ یہ اس قوم کی زبان تھی جس میں اس نے نشوونما پائی تھی۔

لیکن ان زبانوں سے نہ صرف ابن رشد ہی بے بہرہ تھا بلکہ حکمائے عرب میں سے اس کے معظم اسلاف نے بھی ان کی طرف کوئی التفات نہیں کیا، اس طرح انھوں نے اس زمانے کے ادبیات کے بیش بہا خزانے ضائع کر دیے۔ وہ ہومر، پندار، سوفوکلیس سے بھی واقف نہ تھے چہ جائے کہ انھیں ایشیل، ارسٹوفان، دیموستھین کا علم ہوتا، بلکہ انھوں نے افلاطون کو بھی نظر انداز کر دیا تھا اور محض فلسفۂ ارسطو کے مطالعے کو اپنا نصب العین قرار دے رکھا تھا، کیونکہ مشرق کے مترجمین کی توجہ صرف اسی کی کتابوں تک محدود تھی۔

بلاشبہ ابن رشد نے ارسطو کی جن کتابوں کی شرح لکھی اس کو عربی زبان میں دستیاب ہوئیں۔ ان کتابوں کا ترجمہ تیسری صدی ہجری میں ابن رشد سے تین صدی قبل کیا گیا تھا۔ اس کا سہرا ادبائے شام کی ایک جماعت کے سر رہے گا مثلاً حنین ابن اسحٰق، اسحٰق بن حنین، یحییٰ بن عدی، ابو بشر متی وغیرہ۔

۱۵۳ ابن رشد ہمیشہ اصل حقیقت کا متلاشی رہتا تھا، اس میں شک نہیں کہ
اصل زبان سے وہ بے بہرہ تھا (جس کا سخت افسوس ہے) تاہم وہ اس زمانے کے تمام مشہور ترجموں کا موازنہ کر کے کوئی صحیح رائے قائم کر سکتا تھا، چنانچہ اس نے اسی طرح ان سب کو جمع کیا، ان پر غور و خوض کیا، کمال دانشمندی سے ان پر تنقید کی یہاں تک کہ جن کو واقعات کا علم نہ تھا وہ یہی سمجھتے تھے کہ ابن رشد اصل زبان سے واقف تھا۔ اس کی بعض غلطیوں سے اس کا یونانی زبان سے ناآشنا ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے سخت ترین دشمن لوئی ٹیقیس نے اس پر گرفت کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذہبی تعصب اور عدم بصیرت نے لوئی کو ابن رشد کی دشمنی پر ابھارا تھا، لیکن بعض امور میں اس کی تنقید کی صحت کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

ابن رشد نے پروتاغورس اور فیثاغورس، قراطل اور دیمو قریطا میں خلط ملط کر دیا۔ اور ہیراقلیط کو ہرقل کے متبعین کی ایک جماعت سمجھا جن کا

سرگروہ سقراط تھا۔ نیز اناکساغورس کو مذہب ایطالی کا رئیس خیال کیا۔ لوی فیقیس نے، جس کو تعصب نے اندھا بنا دیا تھا، ان غلطیوں کو بہت اہمیت دی اور ان کی بنا پر ابن رشد پر بہت کچھ طعن و تشنیع کی، لیکن اس کی اس مجبوری پر غور نہیں کیا کہ اس کو ایسے مترجمین سے نقل کرنا پڑا تھا جو یونان کے آداب و اخلاق اور اس کی تاریخ سے بالکل ناآشنا تھے۔

اہل عرب، جو قصصی اشعار اور تمثیلی تالیفات سے ناآشنا رہے، اس کی وجہ ہمارے خیال میں یہ ہو سکتی ہے کہ یہ لوگ یونان کے آداب و تمدن سے ناواقف تھے، اور صرف فلسفۂ ارسطو کے مطالعے پر اکتفا کیا تھا، حالانکہ خود ارسطو نے فلسفے کی اس وقت تک تدوین نہیں کی جب تک کہ وہ اپنے قوم کے آداب سے کما حقہ روشناس نہ ہو لیا، چنانچہ اس کی تالیفات میں بعض ایسے امثال، شواہد و اقتباسات دستیاب ہوتے ہیں جس سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے عربوں کے قصص اور تمثیل سے اعراض کا ایک اور سبب یہ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے خیال کیا کہ یہ دونوں اس عظمت و جلال سے معرّا ہیں جن سے فلسفہ مزین ہے۔ انھوں نے یہ سمجھا کہ اسلام جفاکشی اور محنت کی تعلیم دیتا ہے، چنانچہ ان کی نشو و نما بھی ان ہی اصول پر ہوئی اور وہ عیش پسندی و نسوانیت کے محرکات سے احتراز کرتے رہے، لیکن اس رائے میں جو غلطی ہے محتاج توضیح نہیں۔

ابن رشد کا اسلوب

ابن رشد کے اسلوب بیان میں درشتی پائی جاتی ہے، لیکن وہ اس کے لیے ایک خاص عذر رکھتا ہے۔ فلسفی اپنے خیالات کو اس وقت تک لطیف و دلکش اسلوب میں نہیں پیش کر سکتا جب تک کہ وہ ایسے کثیر شرائط کا حامل نہ ہو جو ابن رشد میں بڑی حد تک نہیں پائی جاتی تھیں، مثلاً ایک تو یہ کہ زبان میں صفائی و ترنم ہو اور اس کی بیسیوں بلکہ سیکڑوں شعراء اور مصنفین کے ہاتھوں تہذیب و تزئین ہوئی ہو،

یہاں تک فلسفی کو اس امر کی سہولت حاصل ہو جائے کہ اس کے ذریعے وہ نہایت دقیق معنی اور گہرے جذبات کو لطیف پیرائے میں پیش کر سکے۔ اس کے علاوہ خود فلسفی کو بھی ایک کامل ادیب اور فنون ادب کا پورا ماہر ہونا چاہیے، اور ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ دونوں شرائط کسی فلسفی میں جمع نہ ہو سکے، الا جرمنی کے نیٹشے اور فرانس کے برگساں کے۔ یورپ کے اکثر فلاسفہ اسلوب کے لحاظ سے ابن رشد کے مشابہ ہیں، جن میں خاص طور پر اگست کونت قابل ذکر ہے۔ لیکن حقیقت میں خود یہ خیال ہی غلطی سے معرا نہیں ہو سکتا کہ ابن رشد کا اسلوب بیان درشت ہے، کیونکہ ابن رشد کی وہ تالیفات جن کے مطالعے کے بعد اس کے اسلوب کے متعلق حکم لگایا جا سکتا ہے نہایت کمیاب ہیں اور جتنی بھی ہیں وہ سب عربی میں ہیں اور یہ تین چار سے زیادہ نہیں، جن کے متعلق ہم عنقریب تفصیلی بحث کریں گے ابن رشد کی اہم کتابیں جن پر یورپ کے طلبہ نے بہت زور دیا ہے لاطینی زبان میں ہیں جو عبرانی زبان سے ترجمہ کی گئی ہیں۔

ابن رشد کی تالیفات کا سلسلہ بھی تعدد اسلوب کے لحاظ سے پیچ در پیچ ہے۔ کیونکہ ارسطو نے یونانی زبان میں لکھا، اس کے بعد ان کتابوں کا ترجمہ سریانی میں کیا گیا، پھر عربوں نے ان کا عربی میں ترجمہ کیا جن کو ابن رشد نے پڑھا اور شرح لکھی اس کے بعد یہ شرحیں عبرانی اور لاطینی میں منتقل ہوئیں۔

ابن رشد کی کتابوں کے اسلوب سے اس کے اس خاص شغف کا پتا چلتا ہے جو اس کو مشاہیر کے تذکرے اور ان کے خیالات کی توضیح سے تھا۔ سب سے پہلے اس نے ارسطو سے بحث کی ہے، اس کے بعد یونان میں جو اس کے فلسفے کے شارح گزرے ہیں، مثلاً اسکندر فرودسی، ثمسطیوس، نیقولاؤس دمشقی وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے۔ عربوں میں سے ابن سینا، اور غزالی پر تبصرہ کیا ہے اور ان دونوں سے مختلف اغراض کے تحت اختلاف کیا ہے۔ غزالی سے اس کی نزاع خارجی امور کی بنا پر ہے، کیونکہ ابن رشد غزالی کے خلاف فلسفہ اور فلاسفہ کی مدافعت کرتا ہے۔ ابن سینا سے اس کا اختلاف داخلی معاملات کے تحت ہے جس کا سبب مذاہب کی تائید و تردید ہے۔ اسکندر، و ثمسطیوس سے اس کی نزاع ان دونوں کی شرح پر تنقید اور ان کی سوئے فہمی کو واضح کرنے کی وجہ سے پیش آئی، چنانچہ اس نے ان دونوں پر غلبہ حاصل کر لیا اور خود کو حق بجانب ثابت کیا۔ ابن باجہ کا تذکرہ بہت تعریف کے ساتھ کیا ہے اور اس کو اندلس کے فلسفے کا بانی قرار دیا ہے۔

ابن رشد کی اہم کتابیں شدید مناقشے، درشت لہجے اور مخالفین کے ساتھ سخت کشمکش سے بھری پڑی ہیں تاہم اس کے زورِ قلم نے اس کو کمالِ فکری کے اعلیٰ مراتب پر پہنچا دیا اس کا اسلوب بیان خواہ مختصر ہو یا طویل، اس کی شخصیت کو واضح کرنے میں امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ جب اس کا بیان طویل ہوتا ہے تو اس کی عبارت میں لطافت، اقوال میں نرمی اور اشاروں میں مقبولیت پیدا ہو جاتی ہے۔ طوالت کی وجہ سے وہ کبھی اپنی اصل غایت کو نظر انداز نہیں کرتا نہ نتیجۂ بحث اس کی نظر سے اوجھل ہوتا ہے۔ اس کو اپنے نفس پر قابو ہے جس کی وجہ سے وہ اس کو حد سے متجاوز نہیں ہونے دیتا۔

ہمارے زمانے میں ابن رشد کی کتابیں محض تاریخی اہمیت رکھتی ہیں ابن رشد اور اس کی کتابوں پر جو شخص بھی بحث کرتا ہے وہ صرف اس حیثیت سے کہ یہ فکرِ انسانی کے سلسلے کی ایک اعلیٰ کڑی ہیں، نہ اس اعتبار سے کہ وہ ارسطو کے تعلیمات کے موثق ذرایع ہیں۔ کیونکہ ارسطو کے فلسفے سے دنیا اس کی اصل کتابوں اور ان کے یونانی متن کے دستیاب ہونے کی وجہ سے پندرھویں صدی کے وسط میں روشناس ہوئی، اس کے بعد لاطینی اور یورپ کی اور زندہ زبانوں میں اس کا ترجمہ ہوا، لیکن اب تک عربی میں اس کا کامل ترجمہ نہیں کیا گیا ابن رشد نے ارسطو کی تعریف میں جو مبالغہ کیا ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ اس نے اس کو الوہیت کے قریب پہنچا دیا ہے، اور اس میں ایسے اوصاف بتلائے ہیں جو عقل اور فضیلت کے لحاظ سے انسانی درجاتِ کمال سے بہت ارفع و اعلیٰ ہیں۔ ابن رشد اگر تعدد الٰہ کا قایل ہوتا تو ارسطو کو رب الارباب قرار دیتا۔ لیکن جو چیز کہ ابن رشد کے متعلق ایک خاص عظمت و حیرت ہمارے دل میں پیدا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اپنے استاد کی اس درجہ تعظیم کرتے ہوئے جو عبادت سے بھی کہیں زیادہ ہے علانیہ اس کی رائے سے اختلاف کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔ اس میں اس نے ایک خاص ظریفانہ انداز اختیار کیا ہے۔ وہ معلم اول کے ساتھ معارضہ کرتا ہے اور نہ اس پر اعتراض عائد کرتا ہے، بلکہ قارئین کو اپنی

ذاتی رائے کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اپنے استاد کی رائے کے نتائج کو نظر انداز کر دیتا ہے، بالخصوص جب کہ وہ رائے دین اور عقائد منزلہ کی مخالفت کی بنا پر مطعون قرار پائے۔ اس قسم کی مثال اس کی شرح وسط الطبیعیات میں مل سکتی ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ اس کا مقصد یہاں اپنی ذاتی رائے کا اظہار نہیں ہے، بلکہ صرف مشائین کے خیالات کی تشریح ہے۔ اس میں اس نے امام غزالیؒ کی پیروی کی ہے جیسا کہ انھوں نے اپنی کتاب "مقاصد الفلاسفہ" میں فلاسفہ کے آرا کی تشریح کرتے ہوئے اسی قسم کا اصول اختیار کیا ہے، تاکہ ان کی کامل طور پر تردید کی جاسکے۔

اس طرح "عقل مفارق" کا انسان سے اتصال ظاہر کرتے ہوئے اس نے نتائج کے اخذ کرنے سے گریز کیا ہے۔ اس طریقے کی ابن رشد نے ابتدا نہیں کی بلکہ اس سے قبل ابن سینا، غزالی اور ابن طفیل نے بھی یہی طرز اختیار کیا تھا۔ اس کا یہ عجیب و غریب احتراز الحاد کی تہمت کے خوف سے تھا۔ لیکن باوجود مذہب کی اس قدر پاسداری کے ابن رشد تعطل کی تہمت سے نہیں بچ سکا، کیونکہ فلاسفہ جب ائمہ کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو فلسفے کے دشمنوں کی نظر میں ان کی کوئی خاص وقعت نہیں ہوتی۔

ابن رشد نے ارسطو کے تالیفات کی تین طریقوں سے شرح لکھی ہے، شرح صغیر، شرح وسط، و شرح کبیر۔ شرح کبیر میں ارسطو کے ہر قول کا اقتباس ہے اور ہر جگہ "قال ارسطو" کے قول سے اس کی تحدید کر دی ہے۔ اس کے بعد تفصیل اور غور و خوض کے ساتھ اس کی شرح لکھنی شروع کی ہے۔ یہ "شرح کبیر" تفسیر قرآن کے مشابہ ہے جس میں متن اور شرح میں بالکلیہ امتیاز ہوتا ہے۔ اس خصوص میں ابن رشد، فارابی، اور ابن سینا پر سبقت لے گیا کیونکہ ان دونوں نے ارسطو کے نصوص کو اپنے شروح کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔ "شرح وسط" میں ابن رشد نے ابتدائی کلمات تو ارسطو کے متن سے لیے ہیں، لیکن اس کے ۱۵۶
بعد فارابی کا مسلک اختیار کیا ہے۔ شرح صغیر ایک مختصر اقتباس نثر منظوم کی قسم سے ہے، اس میں خود ابن رشد متکلم ہے۔ یہاں وہ اسی روش پر چلتا ہے۔

جس کو اس نے اقتباس اور استشہاد میں اختیار کیا تھا۔ اس شرح پر غور کرنے سے واضح ہوگا کہ یہ ایک مستقل تفسیر ہے یہ ایک ثابت شدہ امر ہے کہ ابن رشد نے "شرح کبیر" کو "شرح صغیر" اور "شرح وسط" کے بعد لکھا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شرح الطبیعیات کے آخر میں (جس کی اس نے ساٹھ برس کی عمر میں تکمیل کی) بتلا دیا ہے کہ اس نے اپنے اوائل عمر میں اس سے مختصر ایک شرح لکھی تھی۔ اسی طرح "شرح وسط" میں ایک ضخیم شرح لکھنے کا اپنی ذات سے عہد کرتا ہے۔

ابن رشد کی مسلمانوں میں عدم شہرت اور اس کے بعد فلسفے کے فوری زوال کے اسباب

مسلمانوں میں ابن رشد کی واجبی شہرت کے فقدان اور فلسفے کے سرعت زوال اور ابن رشد کے بعد ہی حکمت کے آثار ناپید ہو جانے کا سبب یہ ہے کہ ابن رشد کی کتابیں مختلف ممالک میں رائج نہیں ہونے پائیں، اور صرف اندلس ہی تک محدود رہیں اور یہاں بھی دور اسلامی کے اختتام کے بعد یہ ناپید ہوگئیں۔ اس کے بعد ہی متعصب جہالت پسند زیمنیز نے مخطوطات عربی کو جلا دینے کا حکم دیا اور یہ مسیحی فتوحات اور دولت موحدین کے زوال کے بعد کا واقعہ ہے اس طرح سرزمین غرناطہ میں اسی ہزار عربی کتابیں نذر آتش کر دی گئیں اسی نار عظمیٰ میں ابن رشد کی تمام تالیفات یورپی تعصب کا شکار ہوگئیں۔ اس کے بعد ابن رشد کی جو کتابیں صفحۂ ہستی پر رہ گئی ہیں وہ مغربی خط میں لکھی ہوئی ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اندلس میں اصلی کتابوں سے ترجمہ کی گئیں اور اس حادثے سے قبل افریقہ اور مراکش کو بھیجی گئی تھیں۔ اس وقت جو عربی کتابیں کتب خانہ اسکوریال میں موجود ہیں اندلسی عربوں کے دماغ کی پیداوار نہیں بلکہ

ان اموالِ مغصوبہ میں سے ہیں جن کو اسپین کے ڈاکو اہل مغرب سے چھین کر لایا کرتے تھے۔ تاہم یہ کتابیں بھی آگ سے نہ بچ سکیں۔ بلکہ یہ دو مرتبہ سترھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں (۱۶۱۱ء) اور اس کے اختتام سے قبل (۱۶۷۱ء) نذر آتش کی گئیں جس میں سے نصف سے زیادہ تلف ہوگئیں۔

ابن رشد کی ان کتابوں کے علاوہ جو اسکوریال میں پائی جاتی ہیں بعض عربی ۱۵۷
کتابیں فلورنس کے کتب خانہ لوفینشی میں موجود ہیں جن میں سے کتاب کون کی شرح وسیط اور بلاغت اور شعر کی کتاب صغیر اور کتب منطق کی شرح کامل ہے اس کی بعض طب کی کتابیں قومی کتب خانہ پاریس اور لیدن، اور اسکوریال میں ہیں۔ اس کی عربی کتابیں بہت کمیاب ہیں، البتہ عبرانی اور لاطینی زبانوں میں کثرت کے ساتھ شایع ہوئی ہیں۔ انیسویں صدی کے وسط سے قبل (۱۸۵۰ء) (یعنی ابن رشد کی وفات سے ساڑھے چھ سو برس تک) اس کی کوئی عربی کتاب شایع نہیں ہوئی۔ اس کا سہرا تو جرمنی عالم مولر کے سر رہا جو فصل المقال کی اشاعت میں اوروں پر سبقت لے گیا، اور پندرھویں صدی میں لاطینی زبان میں اس کے کتابوں کی اشاعت شہرہائے بندقیہ، وبادوا، اور بلاد اطالیہ سے بولونیا، روما، اور نابولی، نیز فرانس کے شہر لیون کی رہین منت ہے۔ سولھویں صدی عیسوی میں بھی اس جانب توجہ کی گئی سترھویں صدی میں تو یہ کام کمزور پڑ گیا اور اس کے بعد تو یہ بالکلیہ ختم کر دیا گیا۔ یہ مغرب میں ابن رشد کی شہرت کا آخری دور تھا۔

ابن رشد کا مذہب

ابن رشد کی تعلیمات عمومی حیثیت سے اس کے اسلاف و معاصرین فلاسفۂ عرب کی تعلیمات سے ملتی جلتی ہیں، لیکن یہ فی نفسہ ارسطو کے فلسفے سے علیحدہ نہیں البتہ اس میں نوفلاطونی نظریوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ فلاسفۂ عرب کو اس امر کا امتیاز حاصل ہے کہ انھوں نے ارسطو کی تعلیم میں عقول دوائر، یا کرویات کا اضافہ کیا، جو

متحرک اوّل اور عالم کے درمیان پائے جاتے ہیں، اور نظریۂ "انثباق عام" کو اختیار کیا۔ اس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ تمام کائنات کا صدور خدا کی ذات سے ہوا ہے اور اس نظریے کی تشریح اس طرح کی کہ محرک اوّل کی حرکت کا اتصال پہلے سب سے قریبی کرے سے ہوتا ہے، اس کے بعد اس کے قریب کرے سے، اس طرح تدریجی طور پر عالمِ ارضی سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔

فلاسفۂ عرب نے "مذہب انثباق" کو صرف اس لیے اختیار کیا کہ ارسطو کی تعلیم کو ثنویت (یعنی تخلیق عالم میں قوت و مادے کے اشتراک) کی آلائش سے پاک و صاف کر دے اور مستقل قوت قائمہ یا قوت محض اور مادۂ اولی کے درمیانی فاصلے کو پُر کر دے۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ ارسطو کی ثنویت کی غایت یہ تھی کہ عالم کی علت، ایسے دو مطلق عناصر کو قرار دیا جائے جو فی حد ذاتہ ایک دوسرے سے مستقل اور بالکلیہ علٰحدہ ہیں۔ یہ دونوں روح یا قوت اور مادہ ہیں۔ چونکہ توحید اسلام کا اولین فرض ہے اور صرف ارسطو ہی ایک ایسا فلسفی تھا جس کی تعلیم کی طرف مسلمانوں نے توجہ کی تھی، لہٰذا ان کے لیے ارسطو کی تعلیم کو نظر انداز کرنا عقیدۂ دینیہ کی تبدیلی سے کہیں زیادہ بہتر اور آسان تھا، اس لیے انھوں نے "انثباق عام" کا نظریہ ایجاد کیا، اور اس کو ارسطو کی ثنویت کی جگہ رکھا، باوجود اس امر کے کہ اس میں اور ارسطو کی باقی تعلیمات میں اصولی اختلاف تھا۔

ابن رشد نے بھی اسی مسلک کو اختیار کیا جس پر اس سے قبل فارابی اور ابن سینا گامزن تھے۔ ان وجوہ کی بنا پر ابن رشد کا مذہب ان تمام فلاسفۂ عرب کے مذہب کا ترجمان ہے جنھوں نے ارسطو سے استفادہ کیا اور اس کے اسکول کی اتباع کی اور جن کو "مشائین عرب" کہنا بے جا نہ ہوگا۔ اس طرح ابن رشد کا مذہب اور ان کے مذاہب کا مجموعہ ہے۔ یہ ان کی آرا میں تطبیق پیدا کرتا ہے اور منتشر تعلیمات کو جمع کرتا ہے۔ اسی لیے عربی فلسفہ ابن رشد کے فلسفے سے موسوم ہونے لگا، کیونکہ فلاسفۂ عرب میں کوئی ایسا نہ تھا جو ارسطو کے فلسفے سے استفادہ کیے بغیر رہا ہو۔ ابن رشد کی امتیازی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ وہ آخر میں گزرا ہے۔ اس نے متقدمین کی تالیفات کو جمع کیا، ان کی

صراحت کی، ان سے روایت کی، ان کی بعض تعلیمات پر تقریظ کی اور بعض پر تنقید۔ اور ان فلاسفہ اور اپنے افکار میں توافق پیدا ہونے کی صورت میں اس نے خاص نتائج بھی اخذ کیے۔ اس لیے مشرق و مغرب کے مورخین نے بعض ایسے خیالات ابن رشد کی طرف منسوب کیے ہیں جو بعینہٖ اس کے متقدمین مثلاً ابن سینا اور فارابی کے تھے۔

انصاف کی بات تو یہ ہے کہ ابن رشد کو جو کچھ فضیلت حاصل ہے وہ صرف اس وجہ سے نہیں کہ اس نے فلاسفہ کے اقوال کی تفصیلی شرح لکھی وہ صرف ناقل، شارح اور مقلد نہیں (جیسا کہ بعض مورخین کا خیال ہے) بلکہ وہ ایک جدت پسند اور مخترع فلسفی بھی ہے۔ تفسیر و شرح کے دوران میں اس کی جدت پسندی اور اختراع دیگر فلاسفۂ عرب کی طرح تھی کیونکہ ان فلاسفہ نے بھی نہ صرف بغیر زیادتی اور کمی کے ارسطو کی شرح کی، بلکہ اس کے مذہب کی تشریح کو اپنے مذاہب کی اشاعت کا ذریعہ قرار دیا۔

جو شخص عربوں کی ان کتابوں کا بامعان نظر مطالعہ کرتا ہے جن میں انھوں نے فلسفۂ یونان کی تشریح کی ہے تو اس کو عربوں کے ایک مستقل فلسفے کا پتا چلتا ہے جس کی اپنے مخصوص افکار کے اعتبار سے ایک امتیازی حیثیت ہے، اور جو مجموعی حیثیت سے زمانے کے مروجہ فلسفے سے بالکل مختلف ہے۔

اس مخصوص عربی اسلامی فلسفے کے آثار نہایت آب و تاب کے ساتھ معتزلہ، قدریہ، جبریہ، صفاتیہ اور اشعریہ کے مذاہب اور علوم کلام میں نمایاں ہیں۔ چنانچہ کتاب "الملل والنحل" اور "الفرق بین الفرق" وغیرہ کے مطالعے سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن عربوں نے ان فرقوں کے مباحث کو چند خاص وجوہ کی بنا پر (جن کی تشریح باعث طوالت ہوگی اور نہ یہاں ان کے ذکر کا کوئی موقع ہے) فلسفے کے نام سے موسوم نہیں کیا۔ انھوں نے فلسفے کے نام کو صرف قدماء ہی کی فکر و نظر تک محدود کر دیا، اور فیلسوف یا فلسفی اس شخص کا نام رکھا جس نے خود کو قدما کے فلسفے کے مکالمے اور شرح و تنقید کے لئے وقف کر دیا ہو۔ جب یہ امر واضح ہو جائے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس شے کو ہم اس وقت "فلسفۂ عرب" کہہ رہے ہیں وہ حقیقت میں اسلامی حرکت فکری کا ایک محدود حصہ ہے۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا عربی فلسفے کو تفوق حاصل ہے یا اسلامی فلسفے کو۔ ان میں سے ہر مسلک کے حامی اپنے خاص دلائل و قرائن رکھتے ہیں۔ ہم تو اسلامی فلسفے کو ترجیح دیتے ہیں، کیونکہ جیسا کہ ہم نے کندی اور فارابی کے حالات میں کہا ہے فلسفۂ یونان کو عربی زبان میں منتقل کرنے کا سہرا عباسیوں کے سر ہے، اور یہ فارسی النسل تھے، یعنی یورپ کے آریہ قبائل سے ان کا تعلق تھا۔ اگر فلسفے کو عربوں سے سامی النسل ہونے کی بنا پر اجنبیت اور بُعد تھا تو وہ اسلام سے جو وجدانی عقائد عقلی قواعد اجتماعیت کے ضوابط اور مدنیت کے اصول کا مجموعہ ہے، نامانوس نہیں ہو سکتا۔

اس امتیاز سے عربوں پر کوئی مضر اثر مرتب نہیں ہوتا، نہ ان کے قدر و منزلت میں کمی واقع ہوتی ہے، کیونکہ اگر اسلام نہ ہوتا تو عباسیوں کی توجہ فلسفۂ یونان کی جانب مبذول ہی نہ ہو سکتی۔ پہلا اسلامی فلسفی یعنے کندی عربی النسل ہے، اور خود اسلام کے بانی ایک عربی نبی تھے جنھوں نے بلاد عربیہ ہی میں نشو و نما پائی اور اپنے دین کی اشاعت کی۔ اس طرح فلسفۂ اسلامیہ کی مثال ایک ایسی کتاب کی سی ہے جس کے دو جز ہیں، پہلے کا ماخذ مشرق ہے جس کو کندی فارابی ابن سینا نے مدون کیا، دوسرے کا مغرب ہے جس کے مولفین ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد ہیں ابن رشد کے فلسفے پر غور کرنے سے واضح ہوگا کہ اصولی حیثیت سے اس میں اور ابن باجہ اور ابن طفیل کے فلسفے میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔

ان دونوں حکماء نے مغرب میں ان امور کی تکمیل کی جن کی ابتدا پہلے تین فلسفیوں نے مشرق میں کی تھی۔ فلسفہ اسلامیہ میں تین ایسی اعلیٰ ہستیاں گزری ہیں جن کو دوسرے فلسفیوں پر ایسا ہی تفوق حاصل ہے۔ جیسا کہ کوہ ہمالہ اور کوہ ابیض کو دوسرے اور پہاڑوں پر یہ ابن سینا، غزالیؒ اور ابن رشد ہیں۔ ابن سینا تمام مشرقی فلاسفہ میں اعلیٰ استعداد، وسعت رائے۔ قوت نفس، بلندی فکر کے اعتبار سے امتیازی حیثیت
رکھتا ہے۔ اور غزالیؒ ان سب میں زیادہ ذی وقعت، ذکی الطبع اور اولوالعزم ہیں۔ ۱۶۰
کیونکہ انھیں بلحاظ خوشش اسلوبی بحث، بعد نظر، رسائے فکر، وسعت معلومات اور بلاغت تحریر ان سب پر تفوق حاصل ہے۔ ان کے امتیازی خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے عقل کے ذریعے حقیقت کی دریافت کو محال قرار دیا۔

کئی صدیوں کے بعد جرمنی کے فلسفی کانٹ نے اپنے فلسفے میں ان کی رائے کی تائید کی۔ جب غزالیؒ کو بحث فکری کے ذریعے حقیقت کی دریافت میں عقل بشری کے عجز کا تیقن ہو گیا تو انھوں نے صوفیا کے مسلک کو اس خیال کے تحت اختیار کیا کہ ان کا طریقہ حقیقت تک پہنچنے کے لیے سب سے زیادہ قریب ہے۔ غزالیؒ جیسے بلند پایہ شخص کی عقل رسا میں اس طبعی انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے فلاسفہ کے نظریوں کی بیخ کنی شروع کر دی چنانچہ انھوں نے ابن سینا کے خیالات کی تردید میں کتاب "تہافۃ الفلاسفہ" لکھی اور نظریۂ "مبداء علت کی بنیاد ہی اکھیڑ دی۔ اس طرح غزالی دریافت حقیقت کے استحالے کے قول کی بنا پر کانٹ کے پیشرو ہیں۔ انھوں نے ہیوم پر بھی جو حقیقت کا منکر اور متشکک ہے، سبقت حاصل کی۔ ہیوم نے اپنے خیالات کا کچھ اثر کانٹ کے ذہن میں بھی چھوڑا ہے، تاہم ان دونوں میں فرق ہے۔ ہیوم نے اپنی یاس کی بنیاد قوضیت پر رکھی، اور کانٹ نے اس کو اصول منطق پر قائم کیا۔

غزالیؒ نے علم کی اہمیت کم کر دی اور اس کی قیمت گھٹا دی اور قلت افادیت کی بنا پر اس کے حصول سے ممانعت کی، نیز قوت عقل کا انکار کیا اور اس کے عجز کو ظاہر کیا۔ اس خیال کی رو سے وہ یورپ کے دو زبردست جدید فلسفیوں پر گوئے سبقت لے گئے (اور ہیوم اور کانٹ ہیں)۔ اس کے بعد حقیقت کی دریافت کے طریقے کے متعلق بحث شروع کی اور "مذہب انفطار" کو اختیار کیا، اور یہ وہ مسلک ہے جس کا حامی اس وقت فرانس کا فلسفی برگسان ہے۔ بہر حال یہ وہ علما ہیں جنھوں نے مشرق میں جنم لیا تیسرا خود ابن رشد ہے۔ جس کو دوسروں پر بہت سے امور میں تفوق حاصل ہے۔ منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ فلسفہ زمانۂ قدیم سے کائنات کی تفسیر و تعلیل اور سبب اول کی حقیقت کی دریافت اور اس کی تحدید کے متعلق دو نظریوں پر مشتمل رہا ہے۔ پہلا نظریہ علۃ العلل کی آزادی اور ان خصوصیات سے بحث کرتا ہے جس سے اس کی تحدید و تعیین ہوتی ہے۔ نیز وہ اس امر کی بھی تصریح کرتا ہے کہ علۃ العلل کو جو تدبیر عالم میں دخل ہے وہ عنایت الٰہی کا اقتضا ہے اور نفس انسانی کو مادی اور ابدی قرار دیتا ہے۔ دوسرے نظریے کا ماحصل یہ ہے کہ مادہ ازلی ہے

اور حیات کی اصل وہ جرثومات ہیں جو اپنی پوشیدہ قوت کے اعتبار سے مختلف اشکال
اختیار کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ علۃ العلل غیر محدود ہے۔ چند خاص طبعی قوانین پائے جاتے
ہیں جو ہمیشہ سرگرم عمل ہیں۔ کائنات کے یہ قوانین لزومی و ضروری ہیں۔ عقل کا وجود
۱۶۱ غیر مستقل ہے۔ فلاسفۂ اسلام کے حصے میں تھا کہ دوسرا نظریہ اختیار کریں جس کے
اظہار اور تفسیر میں ابن رشد نے اوروں پر تفوق حاصل کیا۔ ان دونوں نظریوں
کو بنظر امعان دیکھنے سے واضح ہوگا کہ ان میں سے پہلا تو تخلیق کا مذہب ہے
اور دوسرا تطور و ارتقا کا۔ یہ ابن رشد کی حسن فہم کا نتیجہ تھا کہ اس نے نظریۂ خلق
کی تردید کی اور نظریہ تطور کا حامی ہوا۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مادہ ازلی ہے
اور وہ اصل کائنات ہے اور اس کے بغیر گزیر نہیں"۔

علۃ العلل کے لحاظ سے کائنات کی تدبیر و تصرف کی ابن رشد نے
اس طرح تشریح کی ہے: "کائنات ایک شہر کی حیثیت رکھتی ہے، اس کا حاکم وہ
اعلیٰ ہستی ہے جو تمام امور کا مصدر ہے، البتہ حوادث کے جزئیات اور تفصیلی امور کا
اس سے بلاواسطہ صدور نہیں ہوتا، نہ اس کو اس کا علم ہوتا ہے"۔

ابن رشد کے عقیدے کی رو سے آسمان ایک ذی حیات شے ہے، اس کی
تکوین کئی اجرام سے ہوئی ہے ان اجرام کے خاص نظامات ہیں جو ان کی زندگی،
ان کے ادوار اور ان کے باہمی تاثرات اور انسانی زندگی پر ان کے اثرات سے
تعلق رکھتے ہیں۔ ابن رشد کے یہ تمام خیالات ارسطو کی مابعد الطبعیۃ کی بارھویں
جلد سے ماخوذ ہیں اور عقل انسانی کے متعلق جو ابن رشد کا نظریہ ہے "وہ کتاب الروح"
کی جلد ثالث کا ملخص ہے، جس میں تصوف کی آمیزش پائی جاتی ہے اور اسلامی عقائد
سے تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور یہی وہ اصول ہیں جن کی بنا پر
حکمائے اسلام کو امتیاز حاصل ہے۔

عقل کے متعلق ابن رشد کا مسلک

عقل کے متعلق ابن رشد نے جو نظریہ پیش کیا ہے اس کی وجہ سے اس کو

ایک خاص امتیاز حاصل ہے، اور اس کے ایک قول سے تو تیرھویں صدی عیسوی کے
علمائے الٰہیات جاگ اٹھے۔ کیونکہ جب ابن رشد نے عقل فعال یا موثر اور عقل متاثر
یا متلقی کی شرح شروع کی تو پہلے اس نے گزشتہ شارحین کے خیالات کی تردید کی،
ان کو ضعیف قرار دیا، اور یہ دعوے کیا کہ صرف اسی نے ارسطو کی رائے کا صحیح
استخراج کیا ہے، دوسروں نے نہ اس کا صحیح ادراک کیا اور نہ وہ اس کی انتہا کو
پہنچ سکے۔ یہاں ہم ابن رشد کے خیالات کو پیش کرتے ہیں جو اس کے مقالۂ
"فی النفس" کا (جو اس وقت دار الکتب وطنیہ پاریس میں موجود ہے) ملخص ہیں:-

"وہ قوت جو معقولات کا ادراک کرتی ہے سوائے ادراک کے اثر کے کسی اور سے
متاثر نہیں ہوتی۔ یہ قوت شے مدرک کی قوت کے مقابل ہوتی ہے اور اس کا
تصور قیاس کے طریقے سے کیا جاسکتا ہے۔ معقولات کے لیے یہ قوت ایسی ہی ہے
جیسی کہ محسوسات کے لیے قوت حاسہ۔ لیکن ان دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے
اور وہ یہ کہ وہ قوت جو محسوسات سے متاثر ہوتی ہے ان سے ایک گونہ اختلاط
پیدا کرلیتی ہے، لیکن معقولات کی قوت مطلقاً خالص ہوتی ہے، بالذات اشرف ۱۶۲
اور صوری اختلاط سے بالکل منزہ۔ ساتھ ساتھ یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ یہ قوت
(یعنی عقل ہیولیٰ) جب تمام معقولات کا ادراک کرتی ہے اور تمام صور کا اس کو
علم ہوتا ہے تو ایسی صورت میں اس کے ساتھ صور و اشکال کا اختلاط درست نہیں
ہوتا، کیونکہ وہ جس کسی صورت کے ساتھ اختلاط پیدا کرے گی تو وہ دوسری صورتوں
کے ادراک سے مانع ہوگی، یا اس سے صور مدرکہ میں تغیر لازم آئے گا اور جب
ان صورتوں میں تغیر پیدا ہو تو تعقل میں اضطراب واقع ہوگا اور عقل ہیولائی کی
کی وہ قوت زائل ہوجائے گی جس کا کام صور کما ہی کا ادراک ہے، اور اس کی
اس طبیعت میں انقلاب ہوگا جو اشکال کا بغیر ان کی ماہیت کے تغیر کے ادراک
کیا کرتی ہے۔

اس لیے اس امر کی ضرورت ہے کہ قوت عقلیہ اختلاط کے شائبے
سے پاک صاف رہے اور اشکال کے امتزاج سے ملوث نہ ہو۔ جب یہ امر
متحقق ہوچکا تو اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ طبیعت عقلیہ بسیط یعنی غیر مرکب

ہوتی ہے، اور عقل کوئی ایسا عنصر نہیں جو ترتیب کا محتاج ہو بلکہ وہ بذاتہ ایک ترتیب اور بعینہ ایک نظام ہے۔ عقل ہیولی کے مقابل میں عقل بالقوہ ہے، اور ہیولی یا تو مادۂ مصورہ سے تکون ہوتا ہے، یا بسیط ہوتا ہے، اس صورت میں اس کو مادۂ اولی کہتے ہیں۔

یہ ہیں معنے اس عقل متاثر (منفعل) کے جس پر ارسطو نے بحث کی ہے اور اسکندر فردوسی نے جس کی شرح لکھی ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نے تمسطیس کی تفسیر پر روشنی ڈالی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ عقل یا ہیولی دوسرے نفسانی قوتوں کے اختلاط سے منزہ ہے وہ ایک مادی استعداد ہے جو دوسری قوتوں سے بالکل الگ ہے۔ ابن رشد کا خیال ہے کہ عقل ایک ایسی استعداد کا نام ہے جس میں مادی صور مطلقاً نہیں پائے جاتے۔ اسی طرح ایک مادۂ منفصلہ بھی کہا جا سکتا ہے جو اس قسم کی استعداد سے مزین ہوتا ہے، کیونکہ جو استعداد کہ انسان کے ساتھ قائم ہے اس کا اتصال مادۂ منفصلہ کے ساتھ ہو سکتا ہے، اس لیے کہ وہ مادہ انسان سے الگ نہیں البتہ مادۂ منفصلہ کی طبیعت کو لازم نہیں ہے جیسا کہ شارحین کا خیال ہے نہ یہ خالص استعداد ہے۔ جیسا کہ صرف اسکندر کا عقیدہ ہے۔

اس امر کی دلیل کے استعداد بذاتہ خالص نہیں ہے یہ ہے کہ عقل ہیولانی صورتوں کے ادراک کے ساتھ اس استعداد کا ادراک بغیر صورتوں کے کرتی ہے جب اس کے لیے اپنی ذات کا ادراک بغیر صورتوں کے ممکن ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ لاوجود کا بھی ادراک ہو سکتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ قوت جو اس استعداد کا ادراک کرتی ہے اور وہ صور جو اس پر عارض ہوتے ہیں وہ حتمی طور پر اس سے خارج ہیں۔ نیز یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ عقل ہیولی ایک مرکب شے ہے جس کی تکوین انسان کے ساتھ قائم شدہ استعداد اور اس عقل سے ہوتی ہے جو اس استعداد سے ربط پیدا کر کے مستعد بالقوہ ہو جاتی ہے نہ کہ بالفعل، یہ عقل بذاتہ عقل فعال ہے اور جب تک ۱۶۳
یہ بالقوہ ہوتی ہے اپنی ذات کے ادراک سے عاجز ہوتی ہے، البتہ دوسرے

موجودات مادی کا ادراک کرتی ہے، لیکن جب استعداد سے علحدہ ہو جائے تو عقل بالفعل ہو جاتی ہے اس وقت اس کو اپنی ذات کا ادراک ہوتا ہے لیکن دوسرے مادی اشیا سے جو اس سے خارج ہوں ذہول ہوتا ہے چونکہ نفس کے دو فرائض ہیں، ایک تو معقولات کے صور کی تخلیق، دوسرا ان کا حصول، پس جب تک عقل صور معقولات کی تخلیق کرتی ہے وہ عقل فعال ہے اور جب ان کو اخذ کرنے لگتی ہے تو وہ عقل متاثر (منفعل) کہلاتی ہے، یہ دونوں وظائف درحقیقت ایک ہیں۔

امور متذکرۂ بالا سے واضح ہوتا ہے کہ صرف اسکندر ہی نے ایک ایسی مستقل رائے پیش کی جو دوسرے شارحین کے خلاف ہے، لیکن ارسطو کی رائے ان دونوں کی جامع ہے۔ یہ امر محتاج توضیح نہیں کہ ابن رشد اس دقیق مسئلے میں دوسرے حکمائے عرب کا ہمنوا ہو گیا ہے، لیکن اس نے ایک اور اہم بحث میں امتیاز حاصل کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عقل انسانی یا عقل ہیولی یا عقل متاثر کا دنیوی زندگی میں عقل فعال عام سے اختلاط ہو سکتا ہے۔

پھر ابن رشد نے نفس کی قوتوں کی تقسیم کی اور ان کے باہمی علاقے کو واضح کیا اس کے بعد عقل منفعل، عقل فعال اور عقل ہیولی کے درمیانی ربط کو ضروری قرار دیا جیسا کہ مادے اور صورت کا ارتباط لازمی و ضروری ہے، اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ عقل بالملکہ عقل فعال عام کا ادراک کرتی ہے لیکن اس کا عکس محال ہے کیونکہ عقل فعال عام اگر عقل بالملکہ یعنی عقل انسانی کا ادراک کرے تو اس کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا حالانکہ عقل فعال عام ایک ابدی مادہ ہے اور وہ کسی حوادث کا محل نہیں بن سکتی۔ بہر حال عقل انسانی عقل عام کا ادراک کرتی ہے یعنی اپنی ذات کو عقل عام کی جانب بلند کرتی اور اس کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے، باوجود اس کے کہ عقل انسانی قابل فنا ہے اور عقل عام ابدی ہے۔ اس اتحاد کی وجہ سے عقل انسانی میں ایک جدید استعداد پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعے اس کو عقل عام کا ادراک ہو سکتا ہے۔ عقل عام آگ کی طرح ہے اور عقل انسانی گھاس پات کے مانند، جو آگ کی قربت سے مشتعل ہو جاتی ہے۔ یہ اتصال بلاواسطہ

ہوتا ہے۔
کبھی عقل انسانی کا اتصال عقل مستفاد یا عقل منبثق سے بھی ہو جاتا ہے۔
اس کے بعد ابن رشد نے عقل عام کے اتصال (جو انسانی کمال کا انتہائی مرتبہ ہے)
کے امکان سے بحث کی ہے، اور لکھتا ہے کہ یہ اتصال انسان کے حالات کے لحاظ سے
مختلف ہوتا ہے، اس کا مبدا تین قوتیں ہیں:۔ پہلے خالص عقل ہیولی کی قوت ہے
جس کی اساس قوت خیال ہے، دوسری عقل بالملکہ کا کمال ہے جو غور و فکر کی جد وجہد
کو مقتضی ہے، تیسرا الہام ہے، یہ ایک امداد ربانی ہے جو خدا کے فضل پر موقوف ہے
جس کو ابن باجہ نے اتصال کے لیے اساسی شرط قرار دی ہے۔ جب کسی فرد میں
یہ تینوں کمالات پیدا ہو جائیں اور خدائے تعالیٰ کی عنایت اس کے شامل حال ہو تو
فرد کی ذات پنہاں ہو جاتی ہے، بلکہ خود عقل فعال اس خدائے برتر سے جو فرد کامل ۱۶۴
اور واحد مطلق ہے متصل ہو کر دریائے فنا میں غرق ہو جاتی ہے، اسی طرح دوسرے
نفسانی صفات بھی ایسے ہی ناپید ہو جاتے ہیں جیسے آگ میں چنگاری غائب
ہو جاتی ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ اعلیٰ کمال کا حصول مطالعہ، غور و فکر، اور عقل مفکر کی تکمیل
کے بعد ادنیٰ چیزوں اور شہوتوں سے آزاد ہونے پر ممکن ہے، اور جیسا کہ صوفیا کا
خیال ہے بغیر درس کے محض تامل عظیم اتصال کے لیے کافی نہیں ہے۔ یہ سعادت
انسان کو دنیوی زندگی میں اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ وہ مطالعہ، جد وجہد
اور مداومت عمل کو پیش نظر رکھے، اور جو شخص زندگی میں اس سعادت سے محروم
ہو وہ موت سے ہلاک ہو جائے گا اور اس پر سخت عذاب ہوگا۔ چونکہ ابن رشد نے
عقل ہیولی کو ایک مستقل مادہ نہیں قرار دیا بلکہ اس کو بسیط استعداد بتلایا ہے، جو فانی
انسان کے ساتھ معدوم ہو جاتی ہے، اس لیے وہ صرف عقل عام کو ابدی قرار دیتا
ہے۔ اتصال سے انسان کا وجود دنیوی مستقل نہیں ہوتا۔ خلود نفس کا عقیدہ تو محض
خرافات ہے۔
معلومات عامہ جو عقل فعال سے صادر ہوتے ہیں موت کے بعد بالکلیہ
فنا نہیں ہو جاتے، اگرچہ کہ عقول جو ان کی حامل ہوتی ہیں خود فنا ہو جاتی ہیں۔

عقل موثر اور عقل متاثر کے نظریے میں ابن رشد اس فلسفی کا پیشرو ہے جو
اس سے صدیوں بعد گزرا ہے، یعنی لائبنز کا۔ ابن رشد عقول بشریہ کی وحدت کا قائل
ہے۔ اہل نظر کے لیے ابن رشد کے اس قول اور لائبنز کے مشہور نظریۂ ہمہ روحیت
(Monopsychisme) میں توافق پیدا کرنا ممکن ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس
بارے میں ابن رشد کو ارسطو پر تفوق حاصل ہے، کیونکہ ارسطو صرف ان مسائل تک
پہنچا ہے لیکن ان کی تصریح نہیں کی۔
جو شخص "کتاب الثالث فی الروح" کا مطالعہ کرتا ہے وہ مسئلۂ
وحدت النفوس کا ارسطو کے مذہب سے براہ راست استناج کر سکتا ہے۔ ارسطو
نے اس کی تصریح نہیں کی لیکن ابن رشد نے اس کو واضح طور پر بیان کر دیا۔
عقل غیر معتین کے متعلق جس سے تمام خلق ہدایت پاتی ہے اور جس کے بغیر
کسی شے کا ادراک نہیں ہو سکتا مالبرانش کا خیال ارسطو کے قول کے کس قدر
مشابہ ہے اس نظریے تک پہنچنے اور اس کو ارسطو کی کتابوں سے اخذ کرنے میں
ابن رشد کے ساتھ یونان کے تمام شارحین (جنھوں نے ارسطو کی کتابوں کی
شرح لکھی ہیں جیسے اسکندر فرودسی، تمسطیوس، دی فیلیبون) اور جملہ فلاسفۂ اسلام
بالکلیہ متفق ہیں۔ چونکہ اس مسئلے کو خاص اہمیت ہے اس لیے یہاں اختصار کے ساتھ
اس کی تشریح کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔
ظاہر ہے کہ ارسطو اس کی تصریح سے صرف اس لیے رکا رہا کہ یہ نظریہ ۱۶۵
مشائین کے فلسفے کی اصل روح کے مخالف تھا، بلکہ اس کے بالکل منافی وہ
خود طبیعیات کی آٹھویں جلد میں لکھتا ہے کہ انکساغورس کا بھی یہی نظریہ تھا۔
ارسطو کے اس نظریے کی توضیح کو عقل اپنے فعل میں محتاج ہے دو طرح سے ممکن ہے،
پہلا اثر خارجی جس کو مفکر حس کے توسط سے حاصل کرتا ہے دوسرا
ردّ فعل جو اثر کے حدوث کے مناسبت کے لحاظ سے باطن سے صادر
ہوتا ہے پس حس فکر کے لیے مادۂ فکر پیش کرتا ہے اور عقل محض
فکر کی صورت کو پیش کرتی ہے۔ بہر حال حس و عقل معقول
کے حدوث میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں،

ایک موضوع عطا کرتا ہے دوسری صورت پیش کرتی ہے۔ یہ نظریہ کسی اصولی بات میں موجودہ نظریوں سے اس حقیقت تک پہنچنے میں مختلف نہیں جس تک انیسویں صدی کے فلاسفہ فرانس میں برگساں کے ظہور سے پہلے پہنچ چکے تھے۔

ارسطو کے شارحین نے نظریۂ عقل کی مشائین کے خیال کے مطابق توضیح کی ہے اور مندرجۂ ذیل پانچ مباحث پیش کیے ہیں:—

(۱) عقل فعال اور عقل متاثر کا باہمی امتیاز۔

(۲) عقل فعال یا موثر کی بقا اور عقل متاثر کا فنا ہو جانا۔

(۳) عقل فعال جو انسان سے خارج ہے اور جس کی مثال شمس العقول کی سی ہے۔

(۴) وحدتِ عقل فعال۔

(۵) دوسری دنیوی عقول کے ساتھ عقل فعال کی وحدت۔

جب ہم ارسطو کے نصوص پر غور کرتے ہیں تو پہلی اور دوسری بحث میں تو اس کے کلام کو واضح پاتے ہیں، لیکن تیسری بحث میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو کچھ تردد سا ہے۔ چوتھی اور پانچویں بحثوں کی تشریح میں ابن رشد اور دیگر شارحین نے خاص حصہ لیا ہے۔ ایک عرصے کے بعد لائبنیز اور مالبرانش نے ان ہی نظریوں کو پیش کیا۔ یہ دونوں ڈیکارٹ کے (جو فلسفۂ جدید کا بانی ہے) متبعین اور فلسفے میں اس کے راست جانشین ہیں۔ ابن رشد دیگر شارحین سے حتیٰ کہ یونانیوں سے بھی گوئے سبقت لے گیا۔ ان شارحین نے ارسطو کی اصل کتابوں کا مطالعہ کیا اور ابن رشد نے صرف ترجموں پر ہی اعتماد کیا، تاہم وہ اپنی قوی عقل کے ذریعے نقل اور تحریف کی تاریکیوں میں سے گزرتے ہوئے ان حقائق تک جا پہنچا جہاں تک کہ ارسطو کی اصل کتابوں کے پڑھنے والے بھی نہ پہنچ سکے تھے۔

اس طرح ابن رشد کو ایک خاص فضیلت حاصل ہے کیونکہ وہ یونان کے تمام شارحین (جیسے اسکندر فردوسی وغیرہ) پر حقیقی معنی میں تفوق رکھتا ہے اسکندر فردوسی نے ارسطو کی جانب یہ قول منسوب کیا ہے کہ عقل حصول معلومات کے لیے

ایک استعدادی حالت کا نام ہے، لیکن ابن رشد کی تشریح صحیح ہے اور وہ یہ کہ عقل ایک موجودہ شے ہے جس میں حصول معلومات کی استعداد پائی جاتی ۱۹۶
ہے۔ ابن رشد اپنی تائید میں دلیل پیش کرتا ہے اور اپنی کتابوں میں اسکندر سے سخت مجادلہ کرتا ہے، اور ارسطو کے خیالات کے سمجھنے میں اس کے ادراک کا قصور ثابت کرتا ہے اور اس کو ایک زبردست متفکر کی جرات کے ساتھ خاطی ٹھیراتا ہے۔ درحقیقت ابن رشد کے خیالات صحت پر مبنی ہیں، چنانچہ دیگر فلاسفہ بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔

نفس کے متعلق ابن رشد کی رائے

نفس کے متعلق ابن رشد کا خیال ہے کہ وہ جسم کے ساتھ اسی طرح متصل ہے جس طرح کہ صورت اور مادے میں اتصال پایا جاتا ہے۔ ابن رشد نفوس متعددہ کے خلود کے نظریے میں ابن سینا سے اختلاف کرتا ہے، کیونکہ نفس کا وجود ابن رشد کے خیال کی رو سے اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے جسم کی تکمیل کر رہا ہو۔ علم النفس میں ابن رشد کے تمام خیالات مجمل حیثیت سے ارسطو کے خیالات کے مطابق ہیں، البتہ یہ جالینوس کے خلاف ضرور ہیں۔ صرف ایک نظریے میں ابن رشد، ارسطو سے اختلاف کرتا ہے اور وہ "نوس" (ذہن) کا نظریہ ہے۔ ابن رشد نے اس مسئلے میں جو اختلاف کیا ہے وہ کسی خاص اساس پر مبنی نہیں، بلکہ وہ محض نو افلاطونیت سے ماخوذ و مستفاد ہے اور یہ ارسطو کے مجموعی مذہب کے بالکلیہ تناقض ہے۔

عقل کے متعلق ابن رشد کا خیال یہ ہے کہ عقل متاثر یعنی عقل افراد قابل زوال ہے، اور عقل ازلی جو ہے وہ عقل انسان ہے بحیثیت جنس عقل فعال کا کام یہ ہے کہ صور نفسیہ کو عقل منفعل کے سامنے پسندیدہ طریقے سے پیش کرے جنھیں وہ قبول کرتی اور ان کا ادراک کرتی ہے۔

قرون وسطیٰ کے اکثر فلاسفہ کا خیال ہے کہ ابن رشد وحدت النفوس کا قائل ہے جس کی وجہ سے انھوں نے اس پر طعن و تشنیع کی ہے اور اس کی تردید بھی کی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ابن رشد کی اس رائے سے یہ لازم آتا ہے کہ نفس عامہ متوالیا عالمہ اور غیر عالمہ مسرور و رنجیدہ ہوتا رہتا ہے اور اس میں تناقض پایا جاتا ہے۔ وحدت النفوس کے متعلق ابن رشد کا عقیدہ نظام کائنات میں ایک اعلیٰ غایت رکھتا ہے۔ اس کا اعتقاد تھا کہ کائنات کے اجزا، موجود، ذی روح اور متشابہ ہیں، جن کے متعلق کوئی شبہہ نہیں ہو سکتا اور فکر انسانی مجموعی حیثیت سے اعلیٰ قوتوں کا نتیجہ اور تمام کائنات کی مظہر عام ہے۔

وحدت النفوس سے ابن رشد کی مراد یہ ہے کہ انسانیت کو بقائے دوام حاصل ہے اور عقل فعال کا خلود گویا انسانیت کی حیات ابدی اور مدنیت کا استمرار ہے۔ یہاں ہم اہل نظر کی توجہ کو اس مماثلت کی جانب مبذول کرتے ہیں
جو ابن رشد کے اس قول اور اوجسٹ کامٹ کے نظریۂ خلود انسانیت میں ۱۶۷
پائی جاتی ہے، یہی وہ نظریہ ہے جس پر کامٹ کے "دین انسانیت" کی بنیاد قائم کی گئی ہے جس کی بنا پر بعض ممالک مغرب میں اس کی پرستش کے لیے معابد بنائے گئے ہیں۔

ابن رشد وحدت النفوس کے نظریے پر ہمیشہ زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل ایک مستقل وجود رکھتی ہے اور افراد انسانی سے بالکل علیحدہ و مستقل طور پر پائی جاتی ہے گویا کہ وہ کائنات کا ایک جزو ہے۔ انسانیت سے (جو اس عقل کا ایک فعل ہے) ایک ایسی ہستی مراد ہے جو ازلی و لازم الوجود ہے۔ اسی بنا پر وہ فلسفے کو ضروری قرار دیتا ہے تاکہ اس کے ذریعے فلسفی عقل مطلق سے واقف ہو سکے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان اور فلسفی نظام کائنات کے لازمی اجزا ہیں۔

مذہب اتصال

مذہب اتصال مشرق میں علوم النفس کی بنیاد ہے۔ یہ وہ مذہب ہے

جس میں فلاسفۂ اندلس مثلاً ابن باجہ اور ابن طفیل کو خاص انہماک تھا (جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بیان کیا ہے) بلکہ یہ مذہب تصوف ہے۔ اس کی رو سے صوفیہ کے سات منزل یا درجے ہیں۔ بعض فلاسفۂ یورپ جیسے آرنسٹ رینان نے اس کو مذہب "نحن و انتہ" یا اس مذہب سے تعبیر کیا ہے جس کے پیرو "انا انت" و "انت انا" و "انا ھو" کہتے ہیں۔

اذا ابتدی حبیبی[1]
بای عین أراہ
بعینہ ام بعینی
فما یراہ سواہ

فلسفے کی یہ خوش نصیبی سمجھنی چاہئے کہ ابن رشد اس مذہب سے محترز رہا۔ وہ دوسرے فلاسفہ کی بہ نسبت تصوف سے بہت کم آشنا تھا۔ اس نے زیادہ تر عقل کی اتباع کی اور ہمیشہ حقایق کو پیش نظر رکھا۔ اس کا قول تھا کہ اتصال صرف علم کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے، اور عقل انسانی کی رسائی کے اعلیٰ مدارج فکر و علم کے انتہائی مراتب ہیں۔ واجب الوجود سے انسان کا اتصال اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسان حقیقت کو بے نقاب کرنے میں کامیاب ہو جائے اور اس کو بغیر حجاب کے بلا واسطہ دیکھنے لگے۔

صوفیاء کے متعلق ابن رشد کی رائے سخت ہے۔ وہ ان کے زہد و تقویٰ پر طعن کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کی زندگی کی غرض و غایت یہ ہے کہ اس کے نفس کی اعلیٰ قوتیں اس کے حواس پر غالب رہیں۔ جو شخص اس مرتبے پر فائز ہو جائے۔ وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کا عقیدہ خواہ
۱۶۸ کچھ ہی ہو، یہ مرتبہ انسانی سعادت کی انتہائی منزل ہے۔ اس کا راستہ دشوار گزار ہے اور اس کی انتہا تک پہنچنا مشکل یہ صرف ان چند خاص افراد

[1] جب میرا دوست نمودار ہو تو میں اس کو کس آنکھ سے دیکھوں، اس کی آنکھ سے یا میری آنکھ سے کیونکہ اس کے سوا اس کو کوئی نہیں دیکھ سکتا۔

کا حصہ ہے جو زمانۂ پیری میں ایک عرصے تک علوم عقلیہ میں غور و خوض کرنے کے بعد فنا پذیر دنیوی مال و متاع سے کنارہ کشی کر کے محدود ضروریات زندگی پر اکتفا کرتے ہیں۔

اکثر حکماء موت کے قریب اس مرتبے پر فائز ہوئے ہیں اور اس کا ذائقہ چکھا ہے، کیونکہ اس کمال نفسانی میں کمال بدنی کے برعکس ترقی ہوتی ہے۔ جوں جوں بدن میں ضعف پیدا ہوتا جاتا ہے نفس اس مرتبے سے قریب تر ہوتا جاتا ہے۔

ابن رشد کا بیان ہے کہ فارابی نے اس درجے کے حاصل کرنے کے لیے ساری عمر کوشش کی اور زندگی کے آخری لمحے تک اس کا انتظار کرتا رہا۔ لیکن جب اس سے محروم رہا تو کہہ اٹھا کہ یہ سارا وہم باطل ہے۔ تاہم فارابی کا اس سے محروم ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ اس کا سرے سے وجود ہی نہیں، البتہ یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ وہ ان لوگوں میں نہ تھا جن پر اس نعمت عظمیٰ سے متمتع ہونے کے لیے خدا کی عنایت شامل حال رہی ہے۔

ابن رشد کے اس قول پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے معاصرین کے خیالات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہا، کیونکہ جو کچھ اس نے بیان کیا ہے وہ بھی ایک قسم کا تصوف عقلی ہے جس کو ابن رشد نے غزالی کے روحانی تصوف کی جگہ پیش کیا ہے لیکن بہر حال وہ تصوف ہے ضرور!

ابن رشد کے فلسفے کا نظام طبیعی

ابن رشد کا فلسفہ ایک طبیعی نظام ہے جس کے اجزا نہایت مربوط و وابستہ ہیں۔ خلود کے متعلق اس کی رائے سے بخوبی اس کی توضیح ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صرف عقل فعال ابدی ہے اور یہ انسان کی عقل عام ہے، اس لحاظ سے صرف انسانیت کے لیے خلود ہے (زمانۂ مابعد میں اوجست کومت نے

بھی اسی نظریے کو پیش کیا ہے) نیز عنایت الٰہیہ نے موجودات فانیہ کو ان کی تسلی و غم خواری کے لیے قوت تناسل عطا کی ہے، کیونکہ تناسل کی وجہ سے توریث کے ذریعے ایک طرح کا خلود حاصل ہوتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ابن رشد نے حیات اخروی میں حواس حافظہ اور جذبات کی نفی کی ہے۔ بدن کے انحلال کے بعد اس کے تمام آثار معدوم ہو جاتے ہیں البتہ صرف عقل باقی رہ جاتی ہے جو ایک اعلیٰ عطیہ ہے جیسے کہ حواس، جذبات ادنیٰ درجے کے صفات ہیں۔

لیکن ابن رشد نے اپنی کتابوں میں اس مسئلے کی کامل توضیح نہیں کی ۱۶۹
ہے۔ کیونکہ اس سے بعث اور خلود کا صریح انکار لازم آتا ہے البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابن رشد کے مذہب کی روح ہمیں ضرور اس نتیجے کی طرف لے جاتی ہے۔ اس نے بے شک یہ کہا ہے کہ انسان کا عذاب و ثواب صرف اسی دنیا کی حد تک محدود ہے۔ یہ قول وہ تیز ہتھیار ہے جس سے غزالیؒ نے فلاسفہ پر وار کیا ہے۔ ہم اس سے ابن رشد پر کوئی الزام نہیں لگاتے بلکہ اس کے مشکور ہیں، کیونکہ اس سے ان تمام بیہودہ خیالات کی تردید ہوتی ہے جو عوام الناس نے حیات اخروی کے متعلق قایم کر لیے ہیں، جیسا کہ ان کا یہ قول کہ دنیوی فضیلت سعادت اخروی کا ذریعہ ہے۔ ابن رشد کا ایک نہایت بہتر کارنامہ یہ ہے کہ اس نے افلاطون کے ان خیالات پر رد و قدح کی ہے جو اس نے حیات اخروی کے متعلق "ہیر الارمنی" کے نام سے جمع کیے ہیں اور جو محض لغویات پر مشتمل ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس قسم کے خرافات سے قوموں کی عقل زایل ہو جاتی ہے اور اس سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا ابن رشد نے 'تہافتہ' میں لکھا ہے کہ متقدمین حکمائے عرب بعث کو خرافات سمجھتے تھے۔ سب سے پہلے انبیائے بنی اسرائیل نے موسیٰؑ کے بعد اس عقیدے کو پیش کیا، اس کے بعد اس کا ذکر انجیل اور صابئین کی کتابوں میں ہوا۔ ابن حزم کے مطابق صابئین کا دین سب سے قدیم ہے اور جس امر نے کہ واضعان مذاہب کو عقیدۂ بعث پر مجبور کیا ان کا یہ اعتقاد تھا کہ

اس کو انسانی اصلاح میں ایک خاص دخل ہے، نیز اس کے ذریعے ذاتی منفعت کی
خواہش کی وجہ سے نیکی پر آمادگی پیدا ہوتی ہے۔

ابن رشد، امام غزالی کے اس قول پر اعتراض کرتا ہے کہ "روح عارضی
ہے یعنی وہ اس ہلاک شدہ جسم میں عود کرے گی۔" امام کو یہ کہنا چاہیئے تھا کہ روح ابدی
ہے اور وہ ایک ایسے بدن سے متعلق ہوگی جو پہلے بدن کے مشابہ ہوگا۔ کیوں کہ
جو جسم کہ ہلاک ہوگیا بار دیگر موجود نہیں ہو سکتا۔ یہ دونوں جسم یعنی ہلاک شدہ اور
جدید اگرچہ متعدد ہیں لیکن جنس اور نوع کے لحاظ سے بالکل ایک ہیں۔ یہ قول
ارسطو کے اس قول سے مختلف نہیں ہے جو اس نے اپنی کتاب "کون و فساد" میں پیش
کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک ایسا وجود جو فانی ہے ہلاکت کے بعد بالکل اسی حیثیت
سے عود نہیں کرتا البتہ اس جنس کے ایک نوع کی حیثیت سے عود کر سکتا ہے۔

مذہب اخلاق

اخلاق میں ابن رشد کا کوئی خاص مستقل مذہب نہیں ہے۔ اس لئے
ارسطو کی اخلاقیات کو نظر انداز کر دیا کیونکہ وہ عربوں کی حالت پر منطبق نہیں ہوتی
تھی۔ البتہ اس کے عقلی مباحث نے اس کو اخلاق کے بنیادی مسئلہ خیر و شر میں متکلمین
کے مناقشے کی طرف متوجہ کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ علمائے کلام کا یہ خیال ہے کہ خیر وہ
ہے جو خدائے تعالیٰ کے ارادے کے مطابق ہو اور خدائے تعالیٰ کسی قائم بالذات
سبب کی بنا پر جو اس کے ارادے سے ماقبل ہو خیر کا ارادہ نہیں کرتا بلکہ مجرد اپنے ۱۷۰
ارادے کے ذریعے، نیز یہ کہ خدائے تعالیٰ تناقضات کو جمع کرنے پر قادر ہے
اور وہ بغیر کسی قید اور شرط کے کامل آزادی کے ساتھ کائنات پر متصرف ہے۔

اس رائے میں جو غلطی ہے محتاج توضیح نہیں، کیونکہ اس سے نظام کائنات
کا انقلاب لازم آتا ہے اور یہ عدل الٰہی کے بھی منافی ہے۔ اس کے بعد ابن رشد
نظریۂ حریت سے بحث کرتا ہے کہ انسان آزاد مطلق و کامل مختار نہیں ہے یعنی وہ

مخیر ہے نہ مسیر۔ انسان کے نفس میں حریت کی تکمیل ہوتی ہے لیکن وہ خارجی حالات
کی وجہ سے محدود رہتی ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے اعمال کی علت موثرہ خود ہم میں
موجود ہے، البتہ علت عرضیہ ہم سے خارج ہے، کیونکہ جو قوت ہم کو اپنی طرف کھینچتی
ہے وہ ایک علیحدہ مستقل وجود رکھتی ہے جس کا مبداء "قوانین طبیعیہ" یعنی عنایت
الٰہیہ ہے، اسی وجہ سے قرآن میں بعض ایسی آیتیں پائی جاتی ہیں جن سے انسان کی
حریت کا پتا چلتا ہے اور بعض ایسی آیتیں بھی ہیں جن سے جبر ثابت ہوتا ہے اور
کچھ آیتوں سے اعمال کا تحکم، (کسب) نکلتا ہے جو ان دونوں کی درمیانی حالت
ہے۔ ابن رشد نے اس جبر و قدر کے درمیانی مذہب کو اپنی کتاب "مناہج الملۃ"
میں واضح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادۂ اولی میں تناقض اشکال کی صلاحیت
پائی جاتی ہے۔ اسی طرح نفس مختلف حالات میں اپنے غایت کے تحقق کی قوت رکھتا
ہے، اس لحاظ سے وہ آزاد ہے۔ لیکن اس کی آزادی خواہشات نفسانی کے
تابع نہیں، نہ بالعرض حادث ہوتی ہے، کیونکہ کائنات میں جتنی فاعلی قوتیں ہیں اس
کے نظام کے قائم رکھنے پر مجبور ہیں ان کی یہ عادت نہیں کہ کسی وقت بھی کاروبار عالم
میں لاپروائی برتیں۔ عالم موثرات میں اتفاقی امور کی کوئی گنجائش نہیں۔

سیاسی اور اجتماعی فلسفہ

ابن رشد نے اس حقیقت کو نہیں سمجھا کہ افلاطون کی جمہوریت ایک خیالی
کتاب ہے جس کو ایک وسیع التصور فلسفی نے شعر کے قالب میں پیش کیا ہے۔
یا یہ کہ اس کو اس حقیقت کا علم بھی تھا لیکن اس کے باوجود اس نے اصول جمہوریت
کو اجتماعی نظامات پر منطبق کرنا چاہا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا سیاسی فلسفہ اسی اعلیٰ
کتاب سے ماخوذ ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ عنان سلطنت بوڑھوں کے ہاتھ میں
ہونی چاہیئے اور متمدن قوم کی تعلیم قوت فصاحت، شعر و عبارت کے ذریعے
دی جانی چاہیئے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ شعر فی حد ذاتہ مضر ہے بالخصوص اشعار عرب،

نیز یہ کہ حکومت کاملہ کو کسی حیثیت سے قاضی کی ضرورت نہیں۔ اور رعیت کی حفاظت
کے لئے فوج کا ہونا ضروری ہے۔

١٧١ چونکہ جمہوریت میں ظلم و انصاف پر بحث کرنے کی کافی گنجائش ہے اسی لیے
ابن رشد نے اس کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے چنانچہ ظلم کے متعلق وہ کہتا ہے
کہ ظالم وہ ہے جو رعایا پر حکومت کرنے میں اپنی مصلحت کو پیش نظر رکھے نہ کہ ان کی
ضرورتوں کو، ساتھ ہی اس نے مختلف اقسام کے سخت مظالم کی بھی تشریح کی ہے۔
اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ عربوں کی قدیم حکومت اسلام کے ابتدائی دور میں افلاطونی
نظام جمہوریت پر مبنی تھی لیکن امیر معاویہ نے اس نظام کو تہ بالا کر دیا۔ قدیم اصول کو
ترک کر کے اس نظام کے حسن و خوبی کو زائل کر دیا اور اس کے بعد ایک استبدادی
سلطنت کی بنیاد رکھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنت اسلام کے ارکین پراگندہ ہو گئے اور
تمام شہروں میں فوضیت رونما ہو گئی جن میں اندلس کے شہر بھی داخل ہیں بعد ازاں
ابن رشد نے عورت کے متعلق بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عورت، مرد سے بہ لحاظ درجہ
کم تر واقع ہوئی ہے نہ کہ بلحاظ طبیعت، یعنی وہ نوعیت کے اعتبار سے کم نہیں بلکہ
کمیت کے اعتبار سے کم ہے۔ یہ مردانہ افعال کے انجام دہی کی قوت رکھتی ہے، جیسے
جنگ میں حصہ لینا اور فلسفے کا سیکھنا وغیرہ، تاہم وہ مردوں سے درجے میں کم ہے گو بعض
فنون میں اس پر سبقت لے گئی ہے جیسے موسیقی۔ نغموں کے "وضع" میں مردوں کو خاص
دخل ہے، لیکن اس کی "توقیع" کے لیے عورت زیادہ موزوں ہے۔ ابن رشد نے
یہ بھی لکھا ہے کہ جمہوریت میں اگر عورتیں حکومت کریں تو کوئی مضائقہ نہیں کیوں کہ
ان میں جنگ کی صلاحیت ہے۔ مثال کے طور پر اس نے افریقہ کی عورتوں کو پیش کیا ہے
اور کہتا ہے کہ "گلے کی حفاظت کتیاں، کتوں کی طرح کرتی ہیں"۔

اس کے بعد ابن رشد نے ایک ایسی بات کہی ہے کہ گویا اس کے نفس نے
اس کے مرنے کے تقریباً نو سو برس بعد قاسم امین کے کان میں پھونکی۔ وہ کہتا ہے کہ
ہماری اجتماعی حالت ہمیں اس قابل نہیں رکھتی کہ ہم ان تمام فوائد کا استعمال کر سکیں جو
ہمیں عورت کی ذات سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ بظاہر وہ حمل اور پرورش اطفال کے لئے
کارآمد معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس غلامی کی حالت میں ہم نے اپنی عورتوں

کو پالا پوسا ہے، اس سے ان کے تمام اعلیٰ فطری قوتیں مضمحل ہو گئی ہیں اور اس کے عقلی اقتدار کا
خاتمہ ہو گیا ہے، اس لیے اس وقت ہم کو کوئی ایسی عورت نہیں ملتی جو اعلیٰ فضائل اور اخلاق
رکھنے والی ہو۔ ان کی زندگی گھاس پات کی طرح ختم ہو جاتی ہے، اس طرح وہ اپنے
شوہروں پر بار ثابت ہوتی ہیں۔ یہ امر تمدن کی سخت تخریب اور انحطاط کا موجب ہوا،
کیونکہ عورتوں کی تعداد مردوں کی تعداد کے مضاعف ہے گویا وہ دنیا کی مجموعی آبادی کا
دو ثلث حصہ ہیں لیکن وہ باقی ثلث کے جسم پر مثل طفیلی حیوان کے زندگی بسر کرتی ہیں
صرف اس وجہ سے کہ وہ اپنی ضروری قوتوں کی تکمیل سے عاجز ہیں۔

علمائے الٰہیات اور ابن رشد کے انصار میں تیرھویں صدی عیسوی سے لے کر
سولھویں صدی عیسوی تک جنگ و جدال ہوتا رہا یہاں تک کہ بابا کیون دہم ایک بابوی منشور
کے ذریعے، ان کی تکفیر پر مجبور ہوا کیونکہ وہ ابن رشد کے خیالات پر اصرار کر رہے تھے،
حالانکہ خود ابن رشد جس کے متبعین کو بابیوں نے کافر قرار دیا تھا، مومن تھا۔ اس نے
لوگوں کو بچپن میں مذہب کی پیروی، اور بڑھاپے میں اس کے احترام کی نصیحت کی، اور اس کے ١٧٢
مطمح نظر وہی اصول تھا جو فارابی کا تھا، یعنی مذہب اور فلسفے کی باہمی تطبیق۔ اس موضوع
پر اس نے دو کتابیں "فصل المقال" اور "مناہج الادلہ" لکھی ہیں، اور عربی فلسفے میں وہ
اس کی انتہائی منزل تک جا پہنچا، اور ارسطو کے کتابوں کی تو اس نے ایسی عمدہ شرح
لکھی کہ اس سے بہتر ممکن نہیں، ابن رشد فلاسفۂ عرب کا آخری فلسفی تھا اس کی تعلیمات
نے یہود اور نصاریٰ پر نمایاں اثر چھوڑا ہے اور یہ اثرات اس سے زیادہ ہیں جو اس نے
اپنی قوم پر چھوڑے۔

واجب الوجود

ابن رشد کی تعلیمات پر غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ وہ اپنے پیش رووں، بالخصوص
ابن سینا، سے اس امر میں ممتاز ہے کہ وہ عالم کو ایک دائم الحدوث ازلی شے قرار دیتا ہے،
یعنی عالم ایک ہیئت متحدہ ہے جو ضروری اور واجب الوجود ہے۔ اس رائے میں اور زیادہ
اہمیت پیدا ہوتی ہے جب وہ اس کے ساتھ ایک ایسے وجود کو فرض کرتا ہے جو اس

عالم سے علحدہ ہے اور اس میں حرکت و تنظیم پیدا کرتا ہے، وہ اس عالم کا خالق، روح اور محرک اول ہے۔ یہ خالق اس کا مبداءِ اول اور صورتِ اولیٰ ہے، وہی تمام اشیاء کی نہایت ہے اور وہی ان کی انتہا، وہ ان کا منتظم بھی ہے اور نظام بھی، اور تناقضات میں تطبیق پیدا کرنے والا بھی، بلکہ وہ وجود کے اعلیٰ معنوں میں کُل کامل ہے۔ یہ بدیہی بات ہے کہ اس خیال کی رو سے "عنایت الٰہیہ" کی عام معنی کے لحاظ سے تردید ہوتی ہے۔ عقل اور کائنات کے متعلق اس کے مذہب کی انتہا اس عقیدہ پر ہوتی ہے کہ فلسفی کا وجود دنیا کے لئے نہایت ضروری ہے کیونکہ فلسفی کی عقل وہ سانچہ ہے جس میں کائنات کی چیزیں ڈھالی جاتی اور فکر کا جامہ پہن لیتی ہیں۔ ابن رشد تین امور میں عقائد دین کے خلاف جاتا ہے:

پہلے، عالم مادی کا ازلی ہونا، اور ان ارواح کا ازلی ہونا جو اس کو حرکت دیتی ہیں۔

دوسرے، نتائج کے حدوث کے لئے ایک سبب کی ضرورت، اس اصول کے تحت عنایت الٰہیہ، معجزات نبوی، اور اولیا کی کرامتوں کی کوئی گنجائش نہیں، کیونکہ ان کے ظہور سے اسباب و نتائج کے نظریے کی تردید ہوتی ہے۔

تیسرے، افراد کی ایسی ہلاکت کہ اس کے بعد ان کے انفرادی خلود کی کوئی صورت نہیں ہے۔

ابن رشد ایک مفکر تھا اور ثابت قدم تھا لیکن اس میں کوئی جدت نہیں پائی جاتی۔ اس نے محض فلسفۂ نظری کی بحث پر اکتفا کیا۔ وہ ابن طفیل اور ابن باجہ کے انفرادِ فکری اور وحدت کے قول سے اختلاف کرتا ہے اور مذہب اجتماعی کی تائید کرتا ہے اور عالم کی ترقی اور حیات سے متمتع ہونے کے لئے انسانی تعاون پر زور دیتا ہے۔ اسی خیال نے اس کو عورتوں کی آزادی کی حمایت پر مجبور کیا کیونکہ عورتیں، جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بیان کیا ہے، اجتماعی افعال میں مرد کی لازمی شریک ہیں۔

مبادی ابن رشد

۱۲۳ غزالی کی تالیفات پر ابن رشد کی ایک عمومی نظر اور ان پر ایک مختصر تنقید:۔

ابن رشد نے اپنی تصانیف "تہافۃ التہافۃ" و "کشف مناہج الادلّہ" کے اکثر مقامات میں غزالی پر نکتہ چینی کی ہے کہ انھوں نے عوام کے لئے مسائل حکمت کی تصریح کر دی۔ قرآن پاک کی آیتوں کی تاویل کی وجہ سے جو خرابیاں پیدا ہوئی ہیں ان کا اظہار کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے "سب سے پہلے جن لوگوں نے اس دوائے اعظم (یعنی اتباع شریعت ظاہری) میں ردّ و بدل کیا وہ خوارج اور معتزلہ ہیں، اور ان کے بعد اشاعرہ اور صوفیا، بعد ازاں ابو حامد نے تو اس عمل کو عام ہی کر دیا۔ یہ اس وجہ سے کہ انھوں نے حکمت کے تمام مسائل کا جمہور کے سامنے اظہار کیا، اور حکمار کے خیالات کو بھی جس حد تک وہ سمجھ سکتے تھے اپنی کتاب "مقاصد" میں واضح کر دیا۔ ان کا یہ خیال ہے کہ انھوں نے یہ کتاب فلاسفہ کی تردید میں لکھی ہے اس کے بعد انھوں نے اپنی مشہور کتاب "تہافۃ الفلاسفہ" لکھی، اور چند مسائل میں ان کی تکفیر کی اور بعض مشکوک دلائل اور محیر العقول شبہات پیش کیے جن کی وجہ سے اکثر لوگ حکمت اور شریعت دونوں سے بدظن ہو گئے۔

اپنی کتاب "جواہر القرآن" میں وہ لکھتے ہیں کہ "کتاب تہافۃ" میں جن امور پر روشنی ڈالی گئی ہے وہ محض جدلی ہیں۔ اصل حقایق کا اظہار انھوں نے اپنی کتاب "المضنون علی غیر اہلہ" میں کیا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے اپنی مشہور کتاب "مشکوٰۃ الانوار" لکھی جس میں عارفین کے مراتب بیان کیے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ "ان لوگوں کے سوا کسی اور پر حقیقت کا انکشاف نہیں ہوا جن کا اعتقاد یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ سماءِ اولی کا راست محرک نہیں ہے، بلکہ خدائے تعالیٰ سے اس محرک کا صدور ہوا ہے۔ علوم الٰہیہ میں مذاہب حکما کے متعلق اپنے اعتقاد کی غزالی نے اسی طرح تصریح کی ہے۔

ایک دوسرے مقام پر غزالی لکھتے ہیں کہ "حکمار کے علوم الٰہیہ محض قیاس پر مبنی ہیں، بخلاف دوسرے علوم کے"۔ انھوں نے اپنی کتاب "المنقذ من الضلال" میں حکما پر بہت کچھ حملے کئے ہیں، اور لکھا ہے کہ "حقیقی علم صرف خلوت اور فکر کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے اور یہ انبیا کے علمی مرتبے کے مماثل ہے"۔ اسی طرح کا قول ان کی کتاب "کیمیائے سعادت" میں پایا جاتا ہے۔ اس تشویش اور خلط ملط کی وجہ سے دو فرقے پیدا ہو گئے: ایک وہ جس کا نصب العین حکما اور حکمت کی مذمت تھا، دوسرا وہ جس نے شریعت کی تاویل کی اور اس کو فلسفے سے مطابق کرنے کی کوشش کی۔

یہ ایک صریح غلطی ہے۔ چاہئے تو یہ کہ شریعت کے ظاہری معنی کو بیان کردیں اور جمہور پر حکمت اور شریعت
کی مطابقت کو واضح نہ کریں، کیونکہ اس تصریح سے ان پر حکمت کے نتائج کا تو انکشاف ہو جائے گا، ۱۷۴
لیکن انھیں اس کی تردید کے لئے کوئی برہان قاطع دستیاب نہ ہوگا۔ اسی طرح امام غزالی نے
اپنی کتاب "التفرقہ بین الاسلام والزندقہ" میں تاویل کے اقسام کی تشریح کی ہے اور قطعی پیرا کہا ہے کہ
موّول اگر اجماع کے خلاف بھی تاویل کرے تو کافر نہیں ہوتا۔ اس کا یہ فعل حکمت اور شریعت کے لئے بالذات
مضر ہے، گو بالعرض ان کے لئے مفید کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اصول حکمت نااہلوں پر واضح
کرنے سے بالذات یا تو حکمت کا ابطال ہوتا ہے، یا شریعت کا، اور بالعرض دونوں کا
بطلان لازم آتا ہے۔ بہتر طریقہ تو یہ ہے کہ جمہور کو حکمت سے ناآشنا ہی رکھا جائے۔

غزالی کے اقوال پر ایک نظر اور ان کی تغلیط

امام غزالیؒ نے حدوثِ نفس کے مسئلے میں حکماء کی جانب جو کچھ منسوب کیا ہے
اس کی تردید کرتے ہوئے ہیولیٰ کی بحث کے ضمن میں ابن رشد لکھتا ہے کہ "ابو حامد
نے اس قسم کے امور کو ایسے انداز میں پیش کیا ہے جو ان کے شایان شان نہ تھا۔
کیونکہ اس سے دو باتیں لازم آتی ہیں یا تو انھوں نے اصل حقائق کو سمجھ لیا، اور عمداً
اس کے برعکس پیش کیا، جو اشرار کا فعل ہے، یا اصل حقیقت ہی کو نہیں سمجھا اور ایسے
امور کو بیان کیا جن سے وہ خود کما حقہٗ واقف نہ تھے اور یہ جہال کا فعل ہے۔ ہمارے
خیال میں غزالی جیسا جلیل القدر انسان ان دونوں عیوب سے منزہ ہے، البتہ ہر کامل
فرد سے کچھ نہ کچھ لغزش ہوتی ہے چنانچہ غزالیؒ کی مسامحت یہ ہے کہ انھوں نے
اس قسم کی کتاب لکھی۔ شاید انھوں نے اپنے زمانے اور حالات کا لحاظ کرتے ہوئے
اس جانب توجہ کی ہوگی۔

منتخبات مناہج الادلّہ

ابن رشد نے اپنی کتاب "الکشف عن مناہج الادلّۃ فی عقائد الملۃ وتعریف ما وقع

فیھا بحسب التاویل من الشبہ المزیفۃ والعقائد المضلۃ" کو چوّن برس کی عمر میں
ترتیب دیا۔

اس کتاب کی تدوین کا خیال اس کو "تہافۃ التہافۃ" کی تصنیف کے بعد ذہن میں آیا
اور شاید غزالی کی کتابوں کے بالاستیعاب مطالعے نے اس کو اس طرف مائل کیا۔ اس
کتاب سے ابن رشد کا مقصد جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، شریعت اور فلسفے میں
تطبیق پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ فلسفے کو ایک ایسے طبقے کے لئے محدود کرنا ہے جو
فطری استعداد اور دائمی مطالعے کے اعتبار سے عوام سے ممتاز ہے اور یہ خاص افراد
کا طبقہ ہوتا ہے۔

۱۷۵ ابن رشد کی کتاب "فصل المقال فیما بین الحکمۃ والشریعۃ من الاتصال" سے وہ
معنی مقصود نہیں ہیں جو اس کے عنوان سے ظاہر ہوتے ہیں بلکہ اس کا اصل مقصد
ظاہری شریعت اور حکمۃ الٰہیہ کے درمیان ربط پیدا کرنا ہے۔ ابن رشد کسی وقت بھی
اس قوت ممیزہ و ادراک سے معرّا نہیں رہا جس سے دین اور فلسفے میں تطبیق
دی جا سکتی ہے۔ اس قسم کا قصد اس کی کتاب "مناہج الادلّہ" سے کامل طور پر ظاہر ہوتا ہے
نیز اس کی کتاب تہافۃ سے بھی اسی قسم کے میلان کا پتہ چلتا ہے۔ یہاں ہم تہافۃ کا کچھ وہ حصہ
پیش کرتے ہیں جس سے اس کے ان ابتدائی افکار پر روشنی پڑتی ہے جو اس کی کتاب منہاج کا
سنگ بنیاد قرار پائے (ص ۸۰ تہافۃ) خدائے تعالیٰ کو اپنی ذات کا اور غیر کا جو علم ہوتا ہے اس کے متعلق
مناظرہ میں بطریق جدل بحث کرنا جائز نہیں، چہ جائیکہ اس کو معرض تحریر میں لایا جائے۔ کیونکہ
اس قسم کے دقیق مسائل عوام الناس کی حد ادراک سے ورے ہیں۔ اگر ان کے ساتھ
ان مسائل پر غور کیا جائے تو ان کے نزدیک الوہیت کا مفہوم ہی باطل ہو جائے گا؛
اس لیے انھیں اس مسئلے پر غور و خوض کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی، ان کی
سعادت کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ وہ ان مسائل پر اسی حد تک غور کریں
جہاں تک کہ ان کی قوت ادراک مدد دے۔ اس لیے شرع نے جس کا اولیں مقصد
جمہور کی تعلیم ہے باری تعالیٰ میں بھی ان صفات کے ثابت کرنے میں کوتاہی نہیں
کی جو انسان میں موجود ہیں، جیسا کہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے۔ "لِمَ تعبد ما لا یسمع
ولا یبصر ولا یغنی عنک شیئاً" تم ایسے خدا کی کیوں پرستش کرتے ہو جو

نہ دیکھتا ہے اور نہ تمھیں کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے)۔ نہ صرف اس قدر بلکہ بعض مقامات پر خدائے تعالیٰ کی صفات کی تفہیم کے لیے انسانی اعضا کو بطور تمثیل پیش کیا گیا ہے مثلاً خدائے تعالیٰ کا وہ قول جہاں پر ارشاد ہوا ہے کہ "خلقت بیدی" پس یہ مسئلہ علمائے راسخین ہی کی غور و فکر کے لئے مخصوص ہے جنھیں خدائے تعالیٰ نے حقائق سے بہرہ ور کیا ہے اس لئے سوائے اس کتاب کے جو برہانی طریقے پر وضع کی گئی ہے اس پر بحث نہیں کی جا سکتی، اور اس کا مطالعہ ایک ترتیب سے کیا جانا چاہئے، تاہم برہانی طریقے سے بھی اکثر اشخاص کے لئے ان مسائل کا سمجھنا محال ہے، یہ صرف انہی لوگوں کی سمجھ میں آسکتا ہے جن کی استعداد اعلیٰ ہو، اور ایسے لوگوں کی تعداد بہت محدود ہوتی ہے۔ بہر حال جمہور سے ان مسائل پر گفتگو کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص ان تمام حیوانات کو ایسی چیزوں کے ذریعے زہر دے دے جن کے لئے واقعی وہ سم قاتل ہیں۔ کیوں کہ زہر کی حیثیت، محض اضافی ہوتی ہے ایک حیوان کے لیے وہ زہر ہوتا ہے تو دوسرے کے اعتبار سے غذا، یہی حالت آرا، کی ہے۔ کوئی خاص خیال کسی ایک انسان کے لیے زہر ہوتا ہے تو دوسرے کے لئے تریاق، جس نے تمام آرا، کو ہر انسان کے لیے مفید سمجھا، گویا اس نے تمام چیزوں کو ہر ایک انسان کی غذا قرار دی۔ پس اگر کوئی جاہل حد سے متجاوز ہو جائے اور کسی شخص کو ایسی شے جو اس کے حق میں زہر ہو غذا سمجھ کر کھلا دے (کیا یہاں مراد حجۃ الاسلام سے تو نہیں؟) تو اس وقت طبیب کو چاہئے کہ اس کے مرض کے ازالہ کی کوشش کرے۔ اسی اصول کے تحت ہم نے اس قسم کی کتابوں میں ان مسائل پر بحث کی ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہم اس کو جائز ۱۰۶ قرار دیتے ہیں۔ ہمارے خیال میں تو یہ بہت بڑا گناہ ہے، بلکہ فساد فی الارض ہے اور شریعت نے مفسدین کی جو سزا مقرر کی ہے محتاج توضیح نہیں۔

تہافہ کا یہ جملہ اس حملے کا مقدمہ ہے جو مناہج الادلہ میں کیا گیا ہے۔

شریعت اور فلسفہ

فرض کیجئے کہ ایک حاکم ہے جس کے تحت کئی محکوم ہیں اور ان محکومین کے اوپر

بھی کئی محکوم۔ محکومین کا وجود صرف اسی لئے ہے کہ وہ حاکم کے حکم کو قبول کریں اور اس کی اطاعت کریں۔ اسی طرح تحت کے محکومین کا وجود بھی اسی لئے ہے کہ وہ طبقۂ اول کے حاکموں کی اتباع کریں اس لحاظ سے حاکم اعلیٰ ایسی ہستی ہو گی جس نے تمام مخلوقات کو وہ معنی عطا کئے ہیں جو ان کے وجود کا باعث ہے۔ کیونکہ اس نے انھیں صرف اپنے احکام کی پابندی کے لئے جامۂ وجود سے زینت بخشی ہے اور یہ اپنے وجود کے لئے حاکم اول کے محتاج ہیں۔ فلاسفہ کے خیال کے رو سے یہی معنی شرائع میں خلق اختراع اور تکلیف سے تعبیر کئے گئے ہیں۔ اس قسم کی تعلیم ان کے مذہب کو سمجھنے کا سب سے سہل طریقہ ہے، اس سے وہ خرابیاں نہیں پیدا ہوتیں جن کا اس شخص کے خیالات میں پیدا ہونا لازمی ہے جو صرف فلاسفہ کے مذہب سے اسی تفصیل کے ساتھ واقف ہو جس کی غزالی نے تشریح کی ہے۔

ارسطو کے مذہب سے اسی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے۔ افلاطون کے مذہب سے بھی (جو انسانی عقول کے انتہائی نقطہ تک پہنچا ہے) اسی امر کا پتہ چلتا ہے۔ فلسفے نے تمام شرعی امور کی تحقیق کی، جن امور کو اس نے سمجھ لیا اس میں تو فلسفہ اور شریعت کے ڈانڈے مل گئے اور ان امور کی کامل معرفت حاصل ہو گئی، اور جن امور کا ادراک فلسفے کے ذریعے نہ ہو سکا تو اس کے متعلق عقل انسانی کے عجز کا اعتراف کر لیا گیا۔

اسی طرح جمہور کے لحاظ سے امور جسمانی کے ذریعے معاد کی تمثیل، روحانی تمثیل کی بہ نسبت زیادہ مناسب ہو گی جیسا کہ خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے "مثل الجنۃ التی وعد المتقون تجری من تحتہا الانہار"۔ البتہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ وجود، یعنے نشات آخری، اس وجود سے اعلیٰ ہے، وہ دوسرا دور اس دور سے افضل ہے۔ جن لوگوں نے ان امور پر اعتراض کیا، اور ان کی غیر ضروری تحقیق و تفتیش کی، حقیقت میں یہ وہ لوگ ہیں جو شرائع اور فضائل کے ابطال کے درپے ہیں، یہ ملحد و زندیق ہیں جو محض عیش و لذت کو انسانی زندگی کی غرض و غایت قرار دیتے ہیں۔ اس شخص نے (یعنی غزالی نے) ان کی مخالفت میں جو لکھا ہے حقیقت میں قابل تعریف ہے۔

اس شخص (یعنی غزالی) نے فلاسفہ کے تین مسائل میں تکفیر کی ہے جن میں سے ایک مسئلہ تو یہی ہے۔ ہم نے ابھی بیان کیا ہے کہ فلاسفہ کی اس مسئلے میں کیا رائے ہے،

ان کے خیال کی رو سے یہ نظری مسائل سے ہے۔

۱۷۷ دوسرا مسئلہ ان کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ "خدائے تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا" اس کے متعلق ہم نے صراحت کردی ہے کہ یہ سرے سے ان کا قول ہی نہیں ہے۔

تیسرا ان کا قدم عالم کے متعلق ہے۔ ہم نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ اس لفظ سے جو معنی لئے جاتے ہیں حقیقت میں اس کے وہ معنی نہیں ہیں جس کی بنا پر متکلمین نے ان کی تکفیر کی ہے جو شخص معاد روحانی کا قائل ہو اور معاد جسمانی کا انکار کرے وہ بالاجماع کافر نہیں ہے۔

"فصل المقال فیما بین الحکمۃ والشریعۃ من الاتصال"

و "الکشف عن مناہج الادلّۃ فی عقائد الملّۃ"

و "تعریف ما وقع فیہا بحسب التاویل من الشبہ المزیفۃ والعقائد المضلۃ"

یہ تو ایک عام مقولہ ہے کہ کتاب اپنے عنوان سے سمجھی جاتی ہے۔ ان دونوں کتابوں کے عنوانات اپنے مضامین پر صریح دلالت کرتے ہیں۔ ابن رشد نے انہیں دو امور کو پیش نظر رکھا ہے جو بہت ہی اہم ہیں:۔

ایک تو فلسفہ اور مذہب کی تطبیق، اس امر میں وہ فارابی کے مشابہ ہے جس نے اپنے مشہور رسالہ میں افلاطون اور ارسطو کے خیالات کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ خود غزالی نے بھی اسی اصول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ ان کے تمام فلسفیانہ اصول (جن کو انہوں نے اپنی عقل قوی، فکر رسا اور روشنی طبع کے ذریعے استنباط کیا تھا) بالآخر تصوف پر منتہی ہوئے۔ اس طرح وہ دونوں سعادتوں میں سے (یعنی سعادتِ عقل اور سعادتِ قلب) کسی ایک سے بھی بہرور نہ ہوسکے۔ البتہ ابن رشد کو ایک خاص قوت کی بنا پر امتیاز حاصل ہے۔ یہ امتیاز فطرت نے فلاسفۂ عرب میں سے سوائے ابن رشد کے کسی اور کو عطا نہیں کیا، اور وہ فلسفیانہ بحث میں

دل کی مضبوطی اور میزان اعتدال میں اشیا کا توازن ہے۔

ہم ابن رشد کی کتاب میں ایسے کوئی مبالغہ آمیز خیالات نہیں پاتے جو اس کی حکم صحیح کی نسبت کو کم کردیں، اور نہ اس نے کبھی اس عالم خیال ہی کی سیر کی جس کے افق پر اکثر فلاسفہ نے پرواز کی ہے۔ اس کے دو وجوہ معلوم ہوتے ہیں:۔ ایک تو یہ کہ ابن رشد کو ارسطو سے کمال عقیدت ہے اور ارسطو خدائے منطق اور اعتدال کا دیوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن رشد ان قوانین و اصول سے کامل واقفیت رکھتا ہے جن کا اقتضا اشیا کی تحلیل اور ان پر کسی قسم کا حکم لگانے سے قبل ان کا توازن قایم کرلینا ہے۔

ہمارے اس قول کا ثبوت قارئین کو اس کی ان دو کتابوں سے مل سکتا ہے جن کا ہم نے ابھی تذکرہ کیا ہے۔ پہلی کتاب میں اس نے نہایت اہم عقلی اور شرعی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ ان مسائل پر اس نے بحث کی، ان کا تجزیہ کیا ان پر تنقید کی لیکن یہ سب کچھ ایک ایسے حاذق جراح کی طرح جو دقت نظر سے نہایت چھوٹی شریانوں اور وریدوں کو کاٹتا ہے اور خون کا ایک قطرہ بھی بلاوجہ نہیں بہاتا۔

ابن رشد نے پہلی کتاب میں اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا فلسفہ اور علوم منطق ۱۷۸
میں غور و خوض شرعاً جائز ہے یا حرام؟ اس کے بعد اس نے اس کی اباحت بلکہ وجوب پر آیاتِ قرآنی اور احادیث نبوی کے ذریعے استدلال کیا ہے بعدازاں اس امر پر بحث شروع کی ہے کہ ان علوم میں غور و خوض صرف کامل قیاس یعنی برہان ہی کے ذریعے جائز ہے۔ نیز اس نے قیاس عقلی میں غور و فکر کے عقیدے کو واجب ثابت کیا، اور بتلایا کہ فلسفیانہ تفکر میں ہمیں منطق سے مدد لینی ضروری ہے، اس بارے میں قدماء کا بھی خیال ہے، خواہ یہ ہمارے ہم مذہب ہوں یا نہ ہوں (یعنی فلاسفۂ یونان اور دیگر غیر مسلمین)۔ اس کے بعد ابن رشد نے یہ ثابت کیا کہ حکیم کے لئے اپنے پیشروؤں سے استفادہ کرنا لازمی ہے۔ نیز عقل بشری کے ثمرات کو اس کی ترقی کے ابتدائی دور سے حکما کے پسماندوں کے لئے ایک جائز ورثہ قرار دیا اور بتلایا کہ متاخرین کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے اسلاف سے مستفید ہوں کیونکہ بالفرض اگر ہمارے زمانے میں ہندسہ کی صنعت ناپید ہوجائے اور اسی طرح علم ہیئت بھی معدوم ہوجائے اور صرف ایک انسان اپنی ذات سے اس امر کی کوشش کرے کہ تمام اجرام سماوی کے مقادیر،

ان کے اشکال اور ان کے درمیانی فاصلوں کا اندازہ لگائے تو اس کے لئے یہ امر بالکل محال ہوگا، خواہ وہ طبعاً سب سے زیادہ ذکی انسان کیوں نہ ہو۔

اس کے بعد ایک لطیف مثال پیش کی جو شوپنہور، یا ارنسٹ ہیگل کی کتابوں سے ماخوذ سمجھی جاتی اگر اس میں مشرقی رنگ کی آمیزش نہ ہوتی۔ وہ کہتا ہے: "مثال کے طور پر فن فقہ کو لیجئے۔ فقہ کی تکمیل ایک عرصۂ دراز کے بعد ہوئی اگر آج کوئی شخص بطور خود چاہے کہ ان تمام دلائل سے واقف ہو جن کو مختلف مذاہب کے علمائے مناظرہ نے ان مختلف فیہ مسائل سے استنباط کیا ہے جو معظم بلاد اسلامیہ (مغرب سے قطع نظر) اکثر مناظروں میں پیدا ہوتے رہے ہیں، تو اس کی یہ کوشش محض مضحکہ خیز ہوگی، کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ امر بالکلیہ محال ہے۔"

گو اس حکیم نے ارسطو کو درجۂ تقدس تک پہنچا دیا، تاہم اس کے ذہن نے مطالعے کے وقت احتیاط کو کام میں لانے اور رائے کے قبول کرنے سے قبل اس پر تنقید کرنے کی ضرورت کو نظر انداز نہیں کیا، خواہ وہ ارسطو ہی کی رائے کیوں نہ ہو۔ وہ کہتا ہے کہ "جو کچھ کہ حکماء نے اپنی کتابوں میں لکھا اور ثابت کیا ہے اس پر ہم غور و فکر کرتے ہیں اور اس میں سے جو کچھ کہ حق کے مطابق ہو اس کو قبول کر لیتے ہیں اور ان سے مسرور ہوتے ہیں اور ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں۔ اور جو حق کے خلاف ہو ان پر اعتراض کرتے ہیں اور ان سے احتراز کرتے ہیں۔" اس کے بعد ابن رشد کو فقہاء کے اس قول سے خوف لاحق ہوا کہ جو شخص قدماء کی کتابوں کا مطالعہ کرے گا وہ گمراہ اور کافر ہو جائے گا۔ ابن رشد نے اس قول کی کامل تردید کی ہے، وہ کہتا ہے کہ "اگر کوئی شخص ان کتابوں کے مطالعے سے گمراہ ہو جائے یا اس سے کوئی لغزش سرزد ہو تو اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ ان کتابوں پر غور و فکر کرتے وقت اس کو مغالطہ ہوا ہوگا، یا اس پر شہوتوں کا غلبہ ہوا ہوگا، یا ان کتابوں کے سمجھنے کے لئے اس کو کوئی معلم دستیاب نہ ہوا ہوگا، یا اس کا سبب یہ تمام چیزیں یا ان میں اکثر ہوئی ہوں گی۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم ان لوگوں کو بھی ان کتابوں کے مطالعے سے باز رکھیں جو اہل نظر ہیں۔ اس قسم کا ضرر جو اس کو پہنچا ہے وہ بالعرض ہوگا، نہ کہ بالذات۔ اگر کوئی شے بالذات منفعت بخش ہو تو

ہمیں کسی بالعرض ضرر کی وجہ اس کو ترک نہیں کر دینا چاہیئے کیونکہ حق حق کے منافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے مطابق اور موید ہوتا ہے۔

اسی طرح سلسلۂ خیالات کو جاری رکھتے ہوئے اس نے بالآخر عقل کو ظاہری شرع پر ترجیح دی ہے۔ چنانچہ کہتا ہے "فقیہ کا قیاس محض ظنیات پر مبنی ہوتا ہے البتہ عارف کا قیاس یقینی ہے اور ہم قطعی طور پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ جو بات برہان سے ثابت ہو جائے اور ظاہری شریعت اس کے مخالف ہو تو عربی قانون تاویل کی رو سے اس ظاہری معنی کی تاویل کی جا سکتی ہے۔ اور اس کے بعد اپنے بیان کی شہادت کے لیے اپنے مخالف اہل فکر کے اقوال پیش کیے ہیں۔ چنانچہ کہتا ہے "اگر اجماع یقینی طور پر ثابت ہو تو اس وقت تاویل درست نہیں اور اگر اس کا ثبوت ظنی ہو تو اس صورت میں جائز ہے۔ اس لئے ائمۂ نظر ابو حامد، ابو المعالی وغیرہ کا قول ہے کہ تاویل کے ذریعے اگر اجماع کے خلاف معنی لیے جائیں تو کفر لازم نہیں آتا۔"

غزالی کے نزدیک جو شخص تاویل کو کام میں لا کر اجماع کے خلاف کرتا ہے وہ کافر نہیں، اس قول سے استدلال کرتے ہوئے ابن رشد قارئین سے ایک جامع سوال کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ تم اہل اسلام کے فلاسفہ مثلاً ابو نصر فارابی اور ابن سینا کے متعلق کیا کہتے ہو؟ کیونکہ ابو حامد نے (غزالی) تو اپنی مشہور کتاب تہافتہ میں تین مسائل کی بنا پر ان کی تکفیر کا حکم لگایا ہے اور وہ تین مسائل یہ ہیں:- (۱) ان کے قدم عالم کا قول (۲) ان کا یہ عقیدہ کہ خدائے تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا (۳) حشر اجساد اور احوال معاد کے متعلق جو آیتیں نازل ہوئی ہیں ان کی تاویل کرنا۔ ہم کہتے ہیں کہ غزالیؒ کے قول سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے اس سے ان کی قطعی تکفیر ثابت نہیں ہوتی کیونکہ "تفرقہ" میں انھوں نے واضح طور پر لکھا ہے کہ خرق اجماع کی وجہ سے تکفیر میں احتمال ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے غزالی کی غلطی کو واضح کیا ہے جو انھوں نے دوسرے مسئلے کے سمجھنے میں کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے "ہم دیکھتے ہیں کہ ابو حامد نے حکمائے مشائین (یعنی اتباع ارسطو جن میں خود ابن رشد ہے) کی جانب یہ

خیال منسوب کرنے میں غلطی کی ہے کہ وہ اس امر کے قائل تھے کہ خدائے تعالیٰ کو
جزئیات کا مطلقاً علم نہیں ہوتا لیکن حقیقت میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ خدائے تعالیٰ
کو جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ہمارے علم سے بالکل مختلف ہے اس لئے کہ ہمارا علم ۱۸۰
معلوم بہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اس طرح وہ اس کے حدوث کی بناء پر
حادث ہوتا ہے اور اس کے تغیرات سے متغیر ہو جاتا ہے، بخلاف اس کے
خدائے تعالیٰ کا علم جو وجود کے متعلق ہے اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ اس
معلوم کی علت ہے جو وجود رکھتا ہے۔ پس جس نے ان دونوں علوم کو یکساں قرار
دیا اس نے گویا دو متقابل ذوات اور ان کے خواص ایک قرار دیئے اور حقیقت
میں یہ انتہائی جہل ہے۔

اس جلیے پر ابتدا سے آخر تک غور کرو، ایک عقل جبار نے اس کو منظم کیا ہے، ایک
منطق سلیم نے اس کو ترتیب دی ہے، اور ایک قلم بلیغ نے اس کو مشکل کیا ہے،
ابن رشد، ابن سینا اور فارابی کی حمایت کرنا نہیں چاہتا بلکہ خود اپنی مدافعت کرتا
ہے، کیونکہ اسی نے ان تینوں مسائل پر بحث کی ہے اور ان کو ثابت کیا ہے،
چنانچہ ان کی کافی شہرت ہو چکی ہے۔ پس اس نے غزالی کے مقابل میں (جنھوں نے
غایت جہل سے ان مسائل کو ٹھکرا دیا ہے) جو مدافعت کی ہے اصل میں اپنی ہی مبادیات
کی مدافعت ہے جن کو ارسطو کے اتباع میں سے دو حکماء یعنی ابن سینا اور فارابی کی
تائید کا لباس پہنا دیا گیا ہے۔

سب سے پہلے ابن رشد نے دوسرے مسئلے پر اس کی اہمیت کے لحاظ
سے بحث کی ہے، اس کے بعد پہلے مسئلے پر روشنی ڈالی ہے جو قدم عالم سے متعلق
ہے، لیکن اس کی اہمیت کم کر دی ہے چنانچہ وہ کہتا ہے "میرے نزدیک قدم عالم
اور اس کے حدوث کے متعلق اشاعرہ متکلمین اور حکمائے متقدمین کے درمیان جو
اختلاف چلا آ رہا ہے حقیقت میں وہ محض لفظی اختلاف ہے اور بعض قدماء کے
ساتھ مخصوص ہے۔" ابن رشد نے اس مسئلے کی اہمیت پر زور نہیں دیا، کیونکہ وہ اس کو
محض ایک لفظی اختلاف سمجھتا ہے جس کو فرانسیسی "سوء تفاہم" سے تعبیر کرتے ہیں،
یعنی طرفین اصل جوہر میں تو متفق ہیں البتہ عوارض کے متعلق ان میں اختلاف

پایا جاتا ہے۔ پس جو لوگ ان کے درمیان تطبیق پیدا کرنا چاہیں انھیں چاہئے کہ
عوارض سے قطع نظر کر کے جوہر کی طرف رجوع ہوں اس کے بعد اس نے حدوث اور
قدم کے اعتبار سے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں، پھر قدما کے طریقے پر زمانے کے
متعلق بحث کرتے ہوئے افلاطون کے مذہب، جو زمانے کے متناہی ہونے کا قائل ہے،
اور متکلمین کے مسلک کے فرق کو واضح کیا ہے۔ لیکن ارسطو اور اس کے متبعین کہتے
ہیں کہ ماضی غیر متناہی ہے اسی طرح مستقبل کی حالت ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ
کسی حادث حقیقی کا وجود ہے نہ قدیم حقیقی کا، کیونکہ حادث حقیقی کا نظریہ بداہتہً
فاسد ہے۔ اور قدیم حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کی کوئی علت نہ ہو۔ اس کے بعد
ابن رشد نے ایک معلم خبیر کی طرح آخری ضرب لگائی ہے۔

مذاہب عالم میں بالکلیہ بُعد نہیں ہے جس کی وجہ سے ان پر کفر کا الزام
لگایا جائے، کیونکہ اس قسم کے خیالات میں انتہائی بعد کا پایا جانا یعنی ان کا آپس میں
متناقض ہونا، لازمی تھا اور ممکن ہے کہ ان پیچیدہ مسائل میں جن لوگوں نے اختلاف ۱۸۱
کیا ہے ان میں سے یا تو مصیبین و ماجورین ہوں، یا مخطئین و معذورین۔ چنانچہ آنحضرت صلعم
نے فرمایا ہے "اذا اجتهد الحاكم فاصاب، فله اجران، وان اخطأ
فله اجر" (اگر کوئی حاکم اجتہاد کرے اور اس کی رائے صحیح ہو تو اس کے لئے
دو اجر ہیں، اور اگر غلطی کرے تو ایک اجر ہے) اور اس حاکم سے افضل کون حاکم
ہو سکتا ہے جو وجود پر حکم لگائے، یعنی گروہ علماء سے؟

اس کے بعد دلائل ثلاثہ پر بحث شروع کی ہے، یعنی خطابیہ، جدلیہ، برہانیہ
اور کہا کہ ایمان کے تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے بھی ایمان لانا جائز
ہے۔ ایک ایسے شخص کی تکفیر کی جائے گی "جس کا یہ اعتقاد ہو کہ سعادت و شقاوت
اخروی کی کوئی اصلیت نہیں" اس عقیدہ کی صرف "اس لئے تلقین کی گئی ہے کہ
لوگ اپنے اجسام و حواس ایک دوسرے سے محفوظ رکھ سکیں۔ یہ صرف ایک
حیلہ ہے انسان کے لئے اس محسوس وجود کے ماوراء کوئی اور غایت نہیں"۔ اس کے
بعد ابن رشد نے غزالی پر تبصرہ کیا ہے اور ان پر ملامت کی ہے، کیونکہ انھوں نے
اپنی کتابوں میں خطابی اور جدلی طریقے اختیار کئے ہیں۔ نیز کہتا ہے کہ غزالی نے

شریعت اور حکمت دونوں کو نقصان پہنچایا ہے، گو ان کو اس کا علم نہیں ہوا، کیونکہ ان کا اصول نیک نیتی پر مبنی تھا، یعنی ان کا یہ مقصد تھا کہ اس سے اہل علم کی کثرت ہوگی لیکن بجائے اہل علم کی کثرت کے اس سے فسادیں زیادتی ہوئی، اس کے ذریعہ ایک قوم کو فلسفے کی تنقیص کا موقع ملا اور ایک دوسری قوم اس کی وجہ سے شریعت کی مخالفت پر آمادہ ہوگئی، ایک اور گروہ نے ان دونوں میں تطبیق دینے کی کوشش کی، اور ممکن ہے کہ ان کی کتابوں کے مقاصد سے یہ بھی ایک ہو، اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے اس امر پر تنبیہ کی ہے کہ ان کا یہ مقصد نہیں ہے کہ اپنی کتابوں میں کسی مذہب پر الزام لگائیں بلکہ وہ اشاعرہ کے ساتھ اشعری ہیں، صوفیا کے ساتھ صوفی، اور فلاسفہ کے ساتھ فیلسوف سہ

یوماً یمان اذالقیت ذایمن وان لقیت معدیاً فعدنان[1]

اس کے بعد اس حکیم اندلس نے شرع کے مقصد پر خیال آرائی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شریعت کا مقصود علم حق اور عمل حق کی تکمیل ہے۔ علم حق تو اللہ تعالیٰ اور تمام موجودات کی کماحقہٗ معرفت کو کہتے ہیں اور عمل حق ایسے افعال کے اختیار کرنے کو کہتے ہیں جن کے ذریعے سعادت حاصل ہو اور ان افعال سے احتراز کیا جائے جو شقاوت کا باعث ہوں۔ ابن رشد نے لوگوں کے ایمان و شریعت کے علم کے لحاظ سے تین قسمیں کی ہیں:۔

ایک تو وہ گروہ ہے جنھیں تاویل سے کوئی سروکار نہیں۔ یہ لوگ خطابیئین سے ہیں، یہ عوام الناس کا گروہ ہے۔

دوسرے اہل تاویل جدلی ہیں یہ لوگ محض طبعی طور پر یا طبیعت اور عادت دونوں کے اثرات کے تحت جدلی ہوا کرتے ہیں۔

تیسرے اہل تاویل یقینی ہے، یہ لوگ بالطبع پیشہ (حکمت) کے اعتبار سے برہانی ہوتے ہیں:۔

---

[1] اگر میں کسی یمنی سے ملوں تو یمانی ہوجاتا ہوں،
اور معدی سے ملاقات کروں تو عدنانی ہوجاتا ہوں،

۱۸۲ ابن رشد کہتا ہے کہ "وما یعلم تاویلہ الا اللہ" اس قسم کی آیتیں مبہم امور کے متعلق سوال کے جواب میں نازل کی گئی ہیں جن کے سمجھنے کی جمہور صلاحیت نہیں رکھتے جیسے خدائے تعالیٰ کا یہ قول "ویسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا" (اے نبی تم سے یہ لوگ روح کے متعلق سوال کرتے ہیں، کہدو کہ روح ایک امر رب ہے اور تمھیں بہت محدود علم دیا گیا ہے) اس صورت میں یہ لازمی ہے کہ جمہور کی کتابوں میں صحیح تاویلات بھی نہ بیان کریں، چہ جائے کہ فاسد تاویلات پیش کئے جائیں۔ درحقیقت صحیح تاویل ایک ایسی امانت ہے جس کا حامل صرف انسان ہوا، اور دوسرے موجودات نے اس سے انکار کیا جس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے "انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوات والارض والجبال"، اور انھی تاویلات اور ظنیات کی وجہ سے اس خیال کے تحت کہ ان کی تصریح شرعیات میں لازمی ہے مختلف اسلامی فرقوں کی نمود ہوئی، یہاں تک کہ بعض نے بعض کو کافر یا بدعتی قرار دیا۔ اس طرح لوگوں میں باہمی بغض و منافرت پیدا ہونے لگی، انھوں نے شرع میں رخنہ اندازی شروع کی اور عوام الناس میں تفریق پیدا کردی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ یہ تباہی جو مسلمانوں کو لاحق ہوئی وہ محض اشاعرہ اور معتزلہ کی شرائط برہان یعنی منطق، سے عدم واقفیت کی بنا پر ہے۔ اکثر اصول جن پر اشعریت نے اپنے معارف کی بنیاد رکھی ہے محض سوفسطائی ہیں، اور اس میں وہ اس درجہ تجاوز کر گئے ہیں کہ ان کا ایک فرقہ ان تمام لوگوں کی تکفیر کرتا ہے جو ان طریقوں کے مطابق ایمان نہ لائیں جن کو انھوں نے اپنی کتابوں میں خدا کی معرفت کے لئے وضع کیا ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے قرآن پاک کی طرف حکیمانہ انداز سے توجہ کی ہے وہ کہتا ہے: "اس کتاب محترم پر نظر غائر ڈالنے سے تین طریقوں کا پتہ چلے گا، ایک وہ جن کا مقصد عامۃ الناس کی تفہیم و تعلیم ہے (یعنی خطابی) دوسرے وہ مشترک طریقے جو اکثر انسانوں کی تعلیم کے لئے پیش کیے گئے ہیں (یعنے جدلی) تیسرے خاص طریقے (یعنے برہانی)، اس کے بعد کہتا ہے اہل اسلام میں سب سے زیادہ دانشمند قرن اول کے لوگ تھے، کیونکہ انھوں نے ان اقوال پر عمل کرکے کامل فضیلت

اور نقوی کے مراتب حاصل کیے اور ان کی تاویل کی طرف توجہ نہیں کی۔ اور جو ان کی تاویل سے واقف تھے ان کی تصریح پسند نہیں کی۔"

ابن رشد نے اپنی اس عجیب کتاب کو ایک قسم کی ظرافت آمیز اعتذار ("اپولوجیا") پر ختم کیا ہے جس میں اس نے فلسفہ اور دین میں تطبیق پیدا کی ہے۔ وہ ایک ایسے رشتۂ ازدواجی کے مشابہ ہے جس کے ذریعے دو مختلف الطبائع افراد، یعنی عورت و مرد میں ضرورت کے تحت ارتباط پیدا کیا جاتا ہے، حالانکہ طبیعت، مزاج اور میلانات کے اعتبار سے ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی مثال ایک حاذق قسیس کی ہے جس کا شیوہ ہر امر میں صلح پسندی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے "حکمت شریعت کی رفیق اور اس کی رضاعی بہن ہے، اس لیے جو اذیت کے خود اس کے حامی اس کو پہنچاتے ہیں وہ نہایت سخت ہوتی ہے، کیونکہ یہ لوگ ان کے درمیان بغض و عداوت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ و شریعت بالطبع ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں۔"

۱۸۳ ابن رشد نے کتاب "الکشف عن مناہج الملۃ" میں کتاب فصل المقال" کی تکمیل کی ہے اور اس کے بعض مسائل کو وسعت دی ہے اور چند ایسے اُمور پر روشنی ڈالی ہے جن سے اس نے اس سے قبل یا تو قصداً گنجایش نہ ہونے کی وجہ سے، یا بحث کی تفصیل اور بعض مقامات پر طوالت پسندی کی عادت کے تحت سہواً غفلت برتی تھی، اس کے متعلق مقدمے میں تصریح کر دی ہے لیکن اس کی اصلی غایت مسئلۂ تاویل کی تحقیق قرار دی ہے جس پر "فصل المقال" میں اصول و فروع پر غور و تعمق کیے بغیر محض سطحی طور پر بحث کی گئی تھی۔ اس کے بعد ابن رشد نے اس زمانے کے چار مشہور فرقوں پر بحث کی ہے :-

(۱) اشاعرہ (۲) معتزلہ (۳) باطنیہ (۴) حشویہ

اور ان چاروں فرقوں کو گمراہ قرار دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس امر پر بھی بحث کی کہ شریعت کی رو سے خدائے تعالیٰ کے بارے میں جمہور کو کس قسم کا اعتقاد رکھنا چاہیئے، وہ کہتا ہے "چوتھے فرقے کا عقیدہ یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کی معرفت کا ذریعہ عقل نہیں بلکہ محض سماعت ہے۔ اس فرقے کی کند ذہنی اور بلادت فہم

اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ وہ ادلۂ شرعیہ کو جنھیں آنحضرت صلعم نے جمہور کے لیے پیش کیا ہے کچھ بھی نہ سمجھ سکے اور خدائے تعالیٰ پر محض سماع کے ذریعے ایمان لائے۔

پہلے فرقے نے عقل کے ذریعے خدائے تعالیٰ کے وجود کی تصدیق کی ہے، لیکن ان کا مسلک شرع کے طریقوں کے خلاف ہے۔ ان کا طریقہ حدوث عالم کے نظریے پر مبنی ہے، اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اجسام اجزائے لایتجزی سے مرکب ہیں اور ہر جزو لایتجزی، یا "جوہر فرد" حادث ہے (لہذا عالم حادث ہے) اشاعرہ کا یہ طریقہ غیر برہانی ہے۔ اس کے ذریعے خدائے تعالیٰ کے وجود کا تیقن نہیں ہو سکتا۔

اس کے بعد کہتا ہے کہ اشاعرہ کے دو طریقے ہیں جن میں سے ایک جو مشہور ہے تین مقدمات پر مشتمل ہے :- (۱) جواہر اعراض سے علٰحدہ نہیں پائے جا سکتے (۲) اعراض حادث ہیں (۳) جو حوادث سے علٰحدہ نہ ہو سکے وہ بھی لازمی طور پر حادث ہوگا۔

ابن رشد نے ان مقدمات کی برہان منطقی کے ذریعے تردید کی ہے (صفحہ ۳۴ و ۳۵ کشف الادلہ) اور بتلایا ہے کہ یہ تمام شکوک سے پُر ہیں، فن جدل کے ذریعے ان کو حل نہیں کر سکتے۔ اس لحاظ سے انھیں اللہ تعالیٰ کی معرفت کا مبدا نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ابتدائے کتاب میں ابن رشد کے اس قول کا یہی مطلب ہے، "اشعری طریقے سے اللہ تعالیٰ کے وجود کا تیقن نہیں ہوتا۔"

یہ پہلا طریقہ ہے جو معظم اشاعرہ اور عوام الناس کا مسلک ہے اور جیسا کہ ۱۸۴
ہم نے تصریح کی ہے یہ ان دونوں طریقوں میں مشہور ہے لیکن اب اس کا فساد واضح ہو چکا۔ دوسرے طریقے کو ابو المعالی نے اپنے مشہور رسالۂ نظامیہ میں مستنبط کیا ہے، اس طریقے کی بنیاد دو مقدموں پر ہے :-

(۱) ایک تو یہ کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ موجودہ حالت کے بالکل برعکس پایا جا سکتا ہے، گویا کہ اس وقت اگر کوئی متحرک شے ایک خاص جہت میں حرکت کر رہی ہے تو اس کے بالکل خلاف سمت میں بھی وہ حرکت کر سکتی ہے (ملاحظہ ہوں وہ تمام امور جو اس کے نظریے کو شامل ہیں، مثلاً جملہ قوانین طبیعیہ کے انقلاب کا امکان جیسے قانون جاذبیت

اور اس کے مماثل قوانین)۔

(۲) ہر ممکن شے حادث ہوتی ہے اور اس کے لئے ایک محدث ہونا چاہیئے' یعنی ایک ایسے فاعل کی ضرورت ہے جو دونوں ممکنہ صورتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے' یعنی اس کو موجودہ حالت میں ان تمام نظامات اور قوانین کے ساتھ پیش کرے جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔ ابن رشد کہتا ہے اس دلیل کا پہلا مقدمہ خطابی ہے جو صرف عوام الناس کو ساکت کرنے کے لئے کافی ہے' لیکن حقیقت میں یہ کاذب اور صانع کی حکمت کے منافی ہے جس نے تمام موجودات کی ایک معین حکمت کے تحت تخلیق کی ہے' اگر انسان کان سے دیکھے اور آنکھ سے سونگھے تو پھر اس میں کونسی حکمت باقی رہ جائے گی۔

ہم کو معلوم ہے کہ ابن سینا بھی ایک حد تک اس عقیدے کا حامی تھا لیکن ابن رشد ابوالمعالی کی تردید کیے بغیر نہیں رہا۔ چنانچہ اس کی رائے کے متعلق کہتا ہے کہ یہ قول حد درجہ گرا ہوا ہے' اور پھر تحقیر کے طور پر کہتا ہے کہ "اس وقت اس شخص کے خیالات پر غور کرنے کا موقع نہیں لیکن اُس (یعنی ابوالمعالی) کی اختراعات پر گفتگو کے شوق نے ہمیں اس مسئلے کے متعلق بحث کرنے پر مجبور کیا"۔

ابن رشد' ابوالمعالی کے پہلے مقدمے کی تردید کے بعد دوسرے کی جانب متوجہ ہوا' اور کہا کہ یہ مقدمہ فی نفسہ غیر واضح ہے۔ یہ نہایت پیچیدہ مسائل سے ہے جس سے سوائے اہل صناعۃ برہان اور ان علمار کے جن کو خدائے تعالیٰ نے اپنے علم سے مخصوص کر دیا ہے اور اس کی شہادت کو اپنی اور ملائکہ کی شہادت سے مقرون کیا ہے کوئی اور واقف نہیں۔ اس کے بعد بین السطور کہتا ہے "اے ابوالمعالی' تو ان لوگوں میں سے نہیں ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو کو اس مقدمے سے اختلاف ہے"۔

اس کے بعد ابن رشد نے ارادے کے متعلق چند بدیہی مقدمات پیش کیے ہیں تاکہ ان کے ذریعے قضیۂ ثانیہ کی (جو ہمارے پیش نظر ہے) تفہیم ہو سکے۔ بعد ازیں ایک قطعی رائے پیش کی اور وہ یہ ہے کہ شریعت نے جمہور کے ساتھ اس مسئلے پر زیادہ غور و خوض نہیں کیا اس لیے ارادۂ قدیم' یا حادث کی تصریح نہیں کی۔ بلکہ صرف اس امر کی صراحت کر دی کہ ارادہ تمام حادث موجودات کا موجد ہے اور یہ

خدائے تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے "انما امرنا للشئ اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون" (جب ہم کسی چیز کو موجود کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ہم اس کو حکم دیتے ہیں 'کن' یعنے ہو جا' معاً وہ چیز موجود ہو جاتی ہے) اس سے یہ واضح ہو گیا کہ خدائے تعالیٰ کی معرفت کے لیے اشاعرہ نے جو دو مشہور طریقے پیش کیے ہیں نہ وہ نظریات یقینیہ سے ہیں نہ شرعیات یقینیہ سے۔ ١٨٥

اس کے بعد یہ قرطبی فلسفی صوفیا کے اصول کی تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "اُن کا طریقہ تفلسف 'نظری' نہیں (طریقوں" سے ابن رشد کی مراد وہ نظریے ہیں جو مقدمات اور قیاسات سے مرکب ہیں) بلکہ ان کے اصول اشراقیت پر مبنی ہیں' ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اور دیگر موجودات کی معرفت اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ ہم خواہشات نفسانی سے علیحدہ ہو کر مطلوب کی جانب کامل توجہ کریں' اور اکثر ظاہری دلائل شرعیہ ان کی تائید میں ہیں جیسے "واتقوا اللہ یعلمکم اللہ"۔

ابن رشد اس طریقے کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے لیکن کہتا ہے کہ یہ طریقہ تمام انسانوں کے لیے عام نہیں ہو سکتا' اگر اس کو عام قرار دیا جائے تو طریقۂ نظر لوگوں کے لیے بے سود اور عبث ہو جائے گا حالانکہ قرآن پاک نے 'نظر' اعتبار' طرق نظر' تامل' اور تفکر' پر بہت کچھ زور دیا ہے۔ اس کے بعد معتزلہ کے متعلق بحث کی ہے' لیکن ان کے مذاہب میں غور خوض کرنے سے یہ عذر پیش کیا ہے کہ جزیرۂ اندلس میں ان کی کوئی کتاب اس کو دستیاب نہیں ہوئی۔ اس کا خیال ہے کہ ان کا طریقہ اشاعرہ کے طریقوں کے مشابہ ہے۔ ہمارا قیاس یہ ہے کہ ابن رشد نے اس جملے کو احتیاط اور دانائی کی تحت لکھا ہے' کیونکہ وہ خود معتزلہ کے اصول پر بحث کرنے سے گریز کرنا چاہتا ہے۔ ارض اندلس تک معتزلہ کی کتابیں نہ پہنچنے سے ان کے اور ابن رشد کے درمیان عقلی علاقہ بالکلیہ منقطع نہیں قرار دیا جا سکتا' کیونکہ جن لوگوں نے متقدمین اور متاخرین کی کتابوں کو اندلس کے مدرسوں' جامعوں اور مکانوں میں منتقل کیا' کس طرح وہ معتزلہ کی کتابوں کو منتقل کرنے سے دریغ کرتے۔ قطع نظر اس کے خود ان کے مخالفین یعنی اہل سنت کی کتابیں ان کے حالات' ان کی رائیں' ان کے مختلف طریقوں کی توضیح اور ان کی تردید پر مشتمل ہیں۔

یہاں ہم ان اسباب سے قطع نظر کرتے ہیں جو ابن رشد کے لیے معتزلہ کے تذکرے سے پہلوتہی کرنے کا باعث ہوئے ہم اس وقت طریقۂ شرعیہ پر جن خیالات کا اس نے اظہار کیا ہے اور جن کو وہ طریق مثلی سے تعبیر کرتا ہے پیش کرتے ہیں، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ وہ طریقہ جس کی جانب قرآن پاک نے توجہ دلائی ہے اور جس کی تمام انسانوں کو دعوت دی ہے اس کا انحصار دو قسموں پر ہے:۔

(۱) ایک تو خدائے تعالیٰ کی اس عنایت سے واقفیت کا طریقہ جو انسان کے شامل حال ہے اور جس کی وجہ سے تمام موجودات کی تخلیق ہوئی ہے اس کو ابن رشد "دلیل عنایت" سے تعبیر کرتا ہے۔

۱۸۶ (۲) دوسرا طریقہ وہ ہے جس کا ظہور جواہر اشیاء اور موجودات کے اختراع کے ضمن میں ہوتا ہے جیسے حیات جمادات، ادراکاتِ حسّیہ اور عقل کا اختراع، اس کو ابن رشد نے "دلیل اختراع" سے موسوم کیا ہے۔

اس کے بعد کہتا ہے کہ وجود صانع کے دلائل کا انحصار ان دو قسموں پر ہے، دلالۃ العنایۃ و دلالۃ الاختراع اور یہ دونوں خواص یعنے عُلماء اور عوام الناس کے طریقے ہیں۔ البتہ ان دونوں معرفتوں میں تفصیل کے لحاظ سے اختلاف ہے، جمہور ابتدائی معرفت پر اکتفا کرتے ہیں اور علماء حواس کے مدرکات پر عقلی ادراکات کا اضافہ کرتے ہیں۔

ابن رشد کہتا ہے کہ دہریے کی مثال ایک ایسے شخص کی ہے جس کو مصنوعات کا احساس ہوا لیکن اس نے ان کے مصنوعات ہونے کا اعتراف نہیں کیا بلکہ ان کو بخت و اتفاق پر محمول کیا جس سے اشیا خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں۔

مذکور الصدر طریقے سے خدائے تعالیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے بعد ابن رشد نے اس کی وحدانیت پر بحث کی ہے۔ سب سے پہلے اس نے اس کا ثبوت شرعی طریقے پر قرآنی آیتوں کے ذریعے دیا ہے، مثلاً "لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا" "سبحانہ و تعالیٰ عما یقولون علواً کبیرا وان من شیٔ الا یسبح بحمدہ ولکن لا تفقہون تسبیحہم انہ کان حلیماً غفوراً" (اگر زمین اور آسمان میں اللہ کے سوا کوئی اور معبود ہوتا تو فساد ہوتا۔ پاک ہے ذات

خداوند کی ان تمام امور سے جو یہ لوگ اس کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ ہر شے اس کی حمد میں تسبیح خواں ہے لیکن ہم اس تسبیح کو نہیں سمجھ سکتے، تحقیق خدائے تعالیٰ صاحب علم اور بخشنے والا ہے)۔

ابن رشد نے اس آیت کے ذریعے اشاعرہ کی قطعی تردید کی کیونکہ یہ اس سے دلیل ممانعت (یعنی برہان تمانع) کا استنباط کرتے ہیں اور یہ ایسی دلیل ہے جو خود جمہور کے فہم سے ورے ہے، چہ جائے کہ اس کے ذریعے اس کے مدلول کا تیقن حاصل ہو۔ کیونکہ دلیل ممانعت مذکور اہل منطق کے نزدیک قیاس شرطی منفصل ہے جس کو اشاعرہ دلیل صبر و تقسیم" سے موسوم کرتے ہیں اور اس آیت میں جو دلیل پیش کی گئی ہے، منطق میں قیاس شرطی متصل کے نام سے مشہور ہے اس طرح ان دونوں دلیلوں کا فرق واضح ہے۔

ابن رشد نے اس مسئلے کے متعلق اپنے قول کو اس عام نتیجے پر ختم کیا کہ جو شخص کلمہ "لا الٰہ الا اللہ" پر غور کرے، اور اس کے دونوں مفہوموں کی تصدیق کرے یعنی وجود باری کا اقرار اور اس کے سوا کسی دوسرے کے الٰہ ہونے کی نفی، اور ان کی تصدیق اس طریقے پر کرے جس کا ابھی ذکر کیا گیا تو وہ سچا مسلم ہے اور اس کا عقیدہ اسلامی ہے۔ اور جس کا عقیدہ ان دلائل پر مبنی نہ ہو، گو وہ اس کلمے کی تصدیق کرے اس کو حقیقی مسلمانوں کے ساتھ محض لفظی اشتراک ہوگا۔

اس کے بعد صفات الٰہیہ پر بحث کی ہے اور یہ ایسے اوصاف کمال ہیں جو خود انسان میں پائے جاتے ہیں، یعنی حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام۔ اور کہتا ہے کہ بعض فرقے یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا یہ صفات نفسیہ ہیں، یا معنویہ۔ اشاعرہ ۱۸۷
کہتے ہیں کہ صفات معنوی اور زاید بر ذات ہیں۔ پس خدائے تعالیٰ ایک ایسے علم کے ساتھ عالم ہے جو زاید بر ذات ہے۔ ابن رشد کہتا ہے یہی قول نصاریٰ کا ہے جو تین اقانیم کے قایل ہیں وجود، حیات، علم۔ ان میں سے ایک قایم بالذات ہے اور دوسرے اس کے ساتھ قائم ہیں۔ عرض قایم بالغیر ہوتا ہے اور جوہر و عرض سے جو مرکب ہو لامحالہ وہ جسم ہوگا۔ ابن رشد نے نصاریٰ کے عقائد کی جو توجیہ کی ہے اس میں اور خود نصاریٰ کے اصل عقیدے میں فرق یہ ہے کہ نصاریٰ کثرت صفات کے قایل ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ جواہر ہیں، قایم بالغیر نہیں، بلکہ بالذات قایم ہیں۔ اس قسم کے

صفات صرف دو ہیں: علم و حیات۔ ان کا قول ہے کہ خدائے تعالیٰ ایک حیثیت سے واحد ہے اور ایک اعتبار سے تین، یعنے اس کے تین ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود ہے حی ہے عالم ہے، واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان سب کا مجموعہ ایک ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نے خالق کے نقائص سے منزہ ہونے پر بحث کی اور اس کی تائید میں شرعی اور عقلی دلائل پیش کیے اور کہا کہ ہر فرقے نے شریعت میں خاص تاویلات کی ہیں، اور سمجھا کہ شارع کی یہی مراد ہے، یہاں تک کہ اس نے شریعت کی دھجیاں اکھیڑ دیں اور حقیقی معنیٰ سے بہت دور جا پڑا چنانچہ جب رسالت مآب صلعم نے فرمایا ہے "ستفرق امتی علی اثنین وسبعین فرقۃ کلھا فی النار الا واحدۃ" (عنقریب میری امت کے بہتر فرقے ہوں گے جن میں سے تمام دوزخی ہوں گے سوائے ایک کے) یعنی وہ فرقہ جس نے ظاہری شریعت کی اتباع کی اور کسی قسم کی تاویل نہیں کی۔ سب سے پہلے جس فرقے نے اس دوائے اعظم (یعنی ظاہری شریعت کی اتباع) میں تبدیلی پیدا کی وہ خوارج ہیں اس کے بعد معتزلہ، اشاعرہ اور صوفیا ہیں۔ بعد ازاں ابوحامد نے (یعنی غزالی جن کا ابن رشد سخت ترین دشمن تھا) اس میدان میں قدم رکھا۔ انہوں نے جمہور کے سامنے اپنی فہم کی حد تک تمام مسائل حکمت اور حکما کے خیالات کی تشریح کی۔ یہ تمام امور انہوں نے اپنی کتاب "مقاصد" میں پیش کئے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ یہ کتاب فلاسفہ کی تردید میں لکھی ہے۔ اس کے بعد انھوں نے کتاب تہافہ لکھی اور فلاسفہ کی تین مسائل میں تکفیر کی (جن کا اس سے قبل ذکر کیا جا چکا ہے) اس کے بعد وہ اپنی کتاب جواہر القرآن میں کہتے ہیں کہ "تہافہ میں جن امور کو میں نے ثابت کیا ہے وہ محض جدلی ہیں۔ تحقیقی امور کو "المضنون علی غیر اہلہ" میں واضح کیا گیا ہے۔" ابن رشد کہتا ہے کہ غزالی کے یہ تمام اصول غلطی پر مبنی ہیں، ہمیں چاہئے کہ شریعت کو اس کی ظاہری حیثیت پر رکھیں اور جمہور کے سامنے حکمت اور اس میں تطبیق دینے کی کوشش نہ کریں۔

اس کے بعد ابن رشد نے پانچویں مسئلے یعنی معرفت افعال کی جانب (جس میں عالم کی تخلیق، بعثت انبیاءؑ، قضا و قدر، تجویز، تعدیل اور معاد کو ثابت کیا گیا ہے) توجہ کی۔ قارئین پر واضح ہوگا کہ یہ مسئلہ بہت اہم حیثیت رکھتا ہے، ۱۸۸

کیونکہ اس میں ابن رشد نے مختلف مباحث و فنون پر تمہید پیش کرتے ہوئے (جو ایک خاص مسلک، ایک اہم غایت اور ایک معین طریق پر دلالت کرتی ہے) حیات و کون کے مسائل کو حل کیا ہے۔ عالم کی تخلیق کے متعلق کہتا ہے کہ شریعت نے عالم کی معرفت کا جو طریقہ پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ عالم خدائے تعالیٰ کا مخلوق ہے اور محض اتفاق کا نتیجہ نہیں اس مسئلے کی تشریح کے لیے شرع نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ نہایت بسیط اور محدود مقامات پر مشتمل ہے جس کے نتائج بدیہی اور مشہور و معروف ہیں۔ ابن رشد جمہور کے سامنے ان طریقوں کے علاوہ کسی اور مسلک کو پیش کرنے سے منع کرتا ہے، اور جو کوئی جمہور کی تفہیم کے لیے اس بسیط طریقے سے انحراف کرے ابن رشد کے خیال میں جاہل اور گمراہ ہے۔ شریعت نے ایک بسیط قطعی دلیل پیش کی ہے جس کی بنیاد دو اصول پر ہے جن کا سب لوگ اعتراف کرتے ہیں۔

پہلا اصول یہ ہے کہ عالم اور اس کے تمام اجزا انسان اور تمام موجودات کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جو شئے اپنے تمام اجزا کے ساتھ کسی خاص فعل کے مطابق ہو اور کسی مخصوص غایت کے تحت پائی جائے وہ لامحالہ مصنوع ہوگی اور اس کا ایک صانع ہونا چاہیئے۔ اس قسم کا استدلال قرآن پاک میں موجود ہے جن میں سے بعض کو ابن رشد نے بطور شہادت لیا ہے جیسے "الم یجعل الارض مھادا والجبال اوتادا" (کیا ہم نے زمین کو فرش اور پہاڑ کو میخیں نہیں بنائیں)

اس کے بعد اس آیت پر تعلیق کے طور پر کچھ عبارت لکھی ہے جس سے اس کے گردش زمین کے عدم علم کا پتا چلتا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: "ان الارض خلقت بصفقہ یتاتی لنا المقام علیھا وانھا لو کانت متحرکۃ" او بشکل آخر غیر الموضع الذی ھی فیہ او بقدر غیر ھذا القدر لما امکن ان توجد فیھا ولا ان نخلق علیھا" (زمین کی تخلیق ایک ایسی حالت میں ہوئی ہے کہ ہم اس پر بسر کر سکتے ہیں اگر وہ متحرک ہوتی یا اس شکل کے علاوہ جس پر وہ پائی جاتی ہے کسی اور ہیئت پر ہوتی یا اس کے موجودہ حجم میں کمی زیادتی ہوتی اس پر ہماری تخلیق ممکن نہ تھی) ابن رشد کا یہ قول "وانھا لو کانت متحرکۃ" اس امر کا قطعی ثبوت ہے کہ وہ

زمین کے متحرک ہونے سے ناآشنا تھا اگر وہ زمین کی حرکت اور دوران سے واقف ہوتا
تو اس صورت میں اس دلیل سے اس کا استدلال کس طرح ممکن تھا؟ کیا اس دلیل
سے مختلف زمانوں میں عوام الناس کو تشفی ہوسکتی ہے، بالخصوص اس دور میں جب کہ
مدرسی تعلیم کا معیار قرون وسطی کے تمام علوم سے وسیع تر ہے؟

اس کے بعد ابن رشد نے زمین کے سکون کے ذریعے تخلیق کی حکمت پر استدلال
کیا ہے۔ اس کے خیال میں خدا ے تعالیٰ نے اپنے قول "والجبال اوتادا" کے
ذریعے ان منفعتوں کی جانب تنبیہ کی ہے جو پہاڑوں کے ذریعے زمین کے سکون کی
وجہ سے حاصل ہوتی ہیں، کیونکہ اگر زمین کا حجم موجودہ حجم سے کم فرض کیا جاے حتی کہ
پہاڑوں سے بھی کم ہو تو اس صورت میں دوسرے عناصر مثلاً پانی اور ہوا کی حرکتوں سے ۱۸۹
اس میں جنبش ہوتی اور زلزلہ پیدا ہوتا اور اپنی جگہ سے الگ ہوجاتی!! تاہم اس سے
ابن رشد کے رتبے میں کمی نہیں ہوتی کیونکہ وہ طبیعیات یا فلکیات کا عالم نہیں تھا
نہ ریاضی داں تھا بلکہ محض ایک فلسفی تھا، اس لحاظ سے وہ قابل ملامت نہیں ٹھہرتا
کیونکہ اس کا زمانہ، اس کا وطن اور اس کی زبان ان حقایق علمیہ سے ناآشنا تھی
جن کا انکشاف اس کی کئی صدی بعد ہوا۔ ہم نے ان امور کا یہاں اس لیے تذکرہ کیا
ہے کہ ابن رشد کی دلیل کی اہمیت کا اندازہ ہوجاے جس کو اس نے نہایت حسن نیت
سے پیش کیا ہے اور اس کو تخلیق عالم کے مسئلے میں جمہور کی تشفی کا ایک معیار قرار دیا
ہے۔ شاید ابن رشد نے اس دلیل کو شرح وبسط کے ساتھ بیان کرنے میں جو اس قدر
مبالغہ کیا اور جمہور کو ایسے امور کے ذریعے مطمئن کرنے میں جو ان کے ذہن میں پہلے ہی سے
موجود تھے کمال رغبت کا اظہار کیا اس کی وجہ اس کا ایک خاص میلان تھا جس نے
اس کو اشاعرہ کے طریقوں پر رد وقدح کرنے پر مجبور کیا، جن کے استدلال کی بنیاد
ایسے پیچیدہ براہین پر ہوتی ہے جو عوام الناس کی عقل کی سطح سے بالا و برتر ہوتے ہیں،
ابن رشد کو اس بات کا کامل اعتقاد ہے کہ عوام الناس کو کسی ایسی حقیقت کا ادراک
نہیں ہوسکتا جس کی مثال محسوسات میں نہ مل سکے۔

اسی اصول کے تحت ابن رشد کہتا ہے کہ جمہور کے لیے اس قسم کے آیات
قرآنی جیسے "وکان عرشہ علی الماء" "وخلق السموات والارض

فی ستۃ ایام" "ثم استوی الی السماء وھی دخان" کی مطلقاً تاویل نہ کی جانی چاہیے
اور اس کی کسی اور تمثیل کو استعمال نہ کیا جاے، اور جس نے اس معنی میں
تبدیلی کی اس نے گویا شریعت کی حکمت کو باطل کر دیا، کیونکہ عوام سے قطع نظر
علما بھی عالم کے متعلق شرعی عقیدے کو سمجھنے سے قاصر ہیں، اور وہ
یہ ہے کہ عالم حادث ہے اور بغیر کسی مادے کے زمانے سے ورے
اس کی تخلیق ہوئی۔

پس اسی تمثیل پر اکتفا کرنا چاہیے جو قرآن، توراۃ اور دوسری
آسمانی کتابوں میں موجود ہے۔ اسلام میں صرف اہل کلام ہی نے شبہات کا
طومار باندھا کیا، کیونکہ انھوں نے شرعی امور کی ایسی تصریح کی جس کی
شرع نے اجازت نہیں دی، انھوں نے نہ ظاہری شریعت کی اتباع کی
جس سے سعادت اور نجات حاصل ہوتی، نہ ہی وہ اہل یقین کے
مرتبے پر فائز ہوسکے جس سے ان کا ان افراد میں شمار ہوتا جنھوں نے
علوم یقینیہ کی سعادت حاصل کی ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے انبیاءؑ کی بعثت پر بحث کی ہے۔
اس کے دو پہلو ہیں، ایک تو انبیاءؑ کا ثبوت، دوسرے یہ کہ جو شخص
رسالت کا مدعی ہو وہ واقعی نبیؑ ہے اور اپنے دعوے میں جھوٹا نہیں
ہے۔ ابن رشد نے کچھ منطق اور کچھ قرآنی آیتوں سے یہ ثابت کیا کہ
انبیاءؑ کا وجود ہے اور افعال خارق عادت کا ان سے صدور ہوسکتا ہے۔
اس قسم کے خوارق عادات نبیؑ کی تصدیق پر دلیل ہوتے ہیں۔
۱۹۰ ابن رشد معجزے کی دو قسمیں قرار دیتا ہے جن میں سے ایک معجزۂ برانی
ہے، یہ معجزہ اس صفت کے مناسب نہیں ہوتا جس کی وجہ سے
نبیؑ کو نبیؑ کہتے ہیں، اور معجزۂ برانی کے ذریعے صرف عوام الناس کو
یقین حاصل ہوتا ہے، اور نبوت کے مناسب معجزے کے ذریعے
عوام اور علما دونوں کو تصدیق حاصل ہوتی ہے، کیونکہ وہ شکوک و
اعتراضات جو معجزۂ برانی پر ابن رشد نے وارد کیے ہیں

عوام ان سے ناآشنا ہیں، لیکن شریعت پر غور کیا جائے تو واضح
ہوگا کہ اس کا وثوق واعتماد معجزۂ مناسب پر ہے نہ کہ معجزۂ برّانی پر۔

اس کے بعد ابن رشد نے تیسرے مسئلے کی جانب توجہ کی ہے
یعنے مسئلۂ قضا و قدر۔ سب سے پہلے اس نے اس امر کو تسلیم کیا ہے کہ
یہ مسئلہ شریعت کے اہم مسائل سے ہے، کیونکہ اس کے سمعی اور عقلی
دلائل میں تعارض پایا جاتا ہے۔ قرآن میں بعض ایسی آیتیں ہیں جو عمومی طور پر
اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ ہر شے خدا کی قدرت کے تحت ہے،
اور انسان اپنے افعال میں مجبور ہے، اور بعض ایسی آیتیں ہیں جن سے
ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے افعال پر قدرت حاصل ہے اور وہ
مجبور نہیں ہے۔ اسی طرح اس مسئلے پر جتنی حدیثیں ہیں وہ بھی آپس میں
متعارض ہیں۔ اس مسئلے میں مسلمانوں کے دو فرقے ہو گئے ہیں۔ پہلے گروہ کا
عقیدہ یہ ہے کہ انسان کا اکتساب اس کے گناہ اور نیکی کا سبب ہے
جس کے تحت اس پر عذاب و ثواب مرتب ہوتا ہے، اور یہ
معتزلہ ہیں۔ دوسرے فرقے کا یہ مسلک ہے کہ انسان اپنے افعال میں
مجبور ہے، اور یہ جبریہ ہیں۔ اشاعرہ نے درمیانی طریقہ اختیار کیا ہے۔
وہ کہتے ہیں کہ انسان کے لئے کسب ہے، لیکن اس کا یہ اکتساب اور
جس چیز کا اکتساب کیا جاتا ہے یہ دونوں خدا کے مخلوق ہیں۔

ابن رشد ان تینوں فرقوں کی رائے پر تنقید کرتا ہے اور
کہتا ہے کہ جیسا کہ ظاہر ہوتا ہے شرع کا مقصد مسموع اور معقول میں
تفریق پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی غایت یہ ہے کہ ایک متوسط طریقے سے
ان دونوں میں تطبیق پیدا کی جائے اور اس مسئلے میں یہی پسندیدہ طریقہ ہے،
اس لئے کہ یہ امر واضح ہے کہ خدائے تعالےٰ نے ہم میں چند قوتیں
ودیعت کی ہیں جن کے ذریعے ہم متضاد اشیا کا اکتساب کرتے ہیں۔
چونکہ ان اشیا کا اکتساب اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ
خارجی اسباب جنھیں اللہ تعالےٰ نے ہمارے لئے مسخر کیا ہے ہمارے

موافق نہ ہو جائیں، اور تمام موانعات بھی رفع نہ ہو جائیں، پس وہ
افعال جو ہم سے منسوب ہوتے ہیں، ان کی تکمیل دو امور کے ذریعے
ہوتی ہے؛ ایک تو خود ہمارے ارادے کو اس میں دخل ہے،
دوسرے ان افعال سے ان کی مطابقت ضروری ہے جو خارج میں پائے
جاتے ہیں جن کو ہم قضا و قدر سے تعبیر کرتے ہیں۔

البتہ خارجی افعال مقتضائے حال کے مطابق ہمارے ان افعال کی
یا تو تکمیل کرتے ہیں جن کا ہم قصد کرتے ہیں، یا ان کے سدِراہ ہوتے ہیں ۱۹۱
اور یہی سبب ہے جو ہم کو دو متقابل یعنے مختلف چیزوں میں سے
ایک کو اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے (یہاں
ابن رشد نے علم نفس پر قدیم اصول کے تحت بحث کی ہے): ارادہ
ایک قسم کا اشتیاق ہے جو ہمارے دل میں کسی چیز کے تخیل یا تصدیق سے
پیدا ہوتا ہے۔ یہ تصدیق ہماری اختیاری نہیں بلکہ چند ایسے امور کے
ذریعے ہم پر عارض ہوتی ہے جو ہم سے خارج ہیں، مثلاً ہم کو
خارج سے کسی شے کی جانب رغبت ہو تو ہماری یہ خواہش بالکل غیر اختیاری
ہوگی، اور ہم اس چیز کی طرف مائل ہو جائیں گے۔ اسی طرح خارج سے
کوئی ناپسندیدہ شے ہمارے سامنے پیش کی جائے تو ہم اس سے بالاضطرار
متنفر ہوں گے اور گریز اختیار کریں گے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ ہمارا
ارادہ خارجی امور سے مقیّد و مربوط ہے (یہاں ابن رشد "مذہب جبریت"
(ڈی ٹرمنزم Determinism) کی تشریح کرتا ہے۔ نیز اس کے ان تاثرات کو بھی
واضح کرتا ہے جو انسانی افعال پر مرتب ہوتے ہیں) وہ کہتا ہے: "چونکہ
خارجی اسباب کا عمل ایک محدود نظام اور معین ترتیب کے تحت ہوتا ہے
اس لئے لازمی ہے کہ ہمارے افعال ایک محدود نظام کے تحت ہوں۔
اس قسم کا ارتباط نہ صرف ہمارے افعال اور خارجی اسباب کے درمیان
پایا جاتا ہے بلکہ ہمارے افعال اور ان اسباب میں بھی پایا جاتا ہے جو
ہمارے جسم میں ہیں۔ اس طرح وہ نظام جو ان داخلی اور خارجی اسباب پر

مشتمل ہے اور ناقابل حل ہے، قضا و قدر سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کو خدا نے اپنے
بندوں کے لئے لکھ دیا ہے، وہ لوحِ محفوظ ہے، اور اللہ تعالیٰ کو جو ان
اسباب کا علم ہے وہ ان کے وجود کی علت ہے اور اس کا علم غیبی علم ہے
جو اسی حد تک محدود ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے ظلم و عدل پر بحث شروع کی، اور یہ
چوتھا مسئلہ ہے اور جیسا کہ ہر مسئلے کی ابتدا میں اس کی عادت ہے اشاعرہ کے
ان خیالات کی جو، جور و عدل سے متعلق ہیں، تردید شروع کی اور کہا کہ
اس مسئلے میں ان کی رائے نہایت مہمل ہے، کیونکہ انھوں نے خدا اور انسان میں
امتیاز کیا ہے، اور کہتے ہیں کہ انسان کے افعال تو عدل و ظلم سے متصف
ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ شرع سے مکلّف ہے اور ایسی ہستی جو مکلّف نہیں ہے،
اور نہ شرع کے حدود میں داخل ہے، اس کے کسی فعل پر ظلم کا اطلاق
نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے کُل افعال سرتاپا عدل ہیں۔ یہ قول فی حدِ ذاتہٖ بالکل
صحیح ہے کیونکہ افعال بہ حیثیت افعال ہونے کے شرعی قیود سے مجرد ہو کر
ان پر نہ ظلم کا اطلاق درست ہو سکتا ہے نہ عدل کا۔ اس کے قطع نظر
افعال پر حکم لگاتے وقت ان پر مختلف نقاط نظر سے غور کیا جانا چاہیئے،
یعنے ان کے مقتضیاتِ حدوث مثلاً زمان و مکان، سبب، علت، اثر وغیرہ کا
لحاظ رکھا جانا چاہیئے۔ لیکن ابن رشد نے اشاعرہ پر ان کی اس رائے کی
بنا پر ایک قیامت ڈھادی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ خود ابن رشد اس بحث میں 192
قایم نہیں رہ سکا جب تک کہ اس نے تاویل کا راستہ اختیار نہیں کیا، حالانکہ
اس طریقے سے خود اس ہی نے روکا ہے اور اسی بنا پر دیگر اہلِ مذاہب کی
خدمت کی ہے۔ اس نے یہ اصول اس وقت اختیار کیا جب کہ اس نے ایسی
قرآنی آیتوں کو جن میں بہ ظاہر تناقض پایا جاتا ہے بہ طور شہادت پیش کیا، اور
کہتا ہے: "اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس مسئلے پر ان متعارض آیتوں کو پیش
کرنے میں کیا مصلحت تھی جس سے تاویل کی ضرورت لاحق ہوئی حالانکہ تم
خود ہر جگہ تاویل کے مخالف ہو تو اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ جمہور کے

فہم کے مطابق اس مسئلے کی تشریح کے لئے اس تاویل پر مجبور ہونا پڑا اور اسی قدر کافی ہے"

پانچواں مسئلہ معاد سے متعلق ہے۔ اس کے وقوع میں تمام شریعتیں متفق ہیں لیکن جن تمثلات کے ذریعے جمہور کو اس غیبی حالت کی تفہیم کی گئی ہے ان کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض شریعتوں نے ان کو روحانی قرار دیا ہے، یعنے صرف نفوس کے لئے، اور بعض کے عقیدے کی رو سے یہ روحانی اور جسمانی دونوں پر مشتمل ہے۔

شریعت اسلامیہ کے پیش نظر یہ امر تھا کہ محسوس تمثیل کے ذریعے عوام الناس کی کافی تفہیم ہو سکتی ہے اور محسوس عذاب و ثواب سے وہ بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں اس لئے اس نے یہ خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نیک ارواح کو ایسے اجساد میں لوٹائے گا جن میں وہ ہر وقت انتہائی آرام محسوس کریں گے، یہی جنّت کی مثال ہے۔ اسی طرح شقی نفوس کو ایسے اجسام دیے جائیں گے جن میں وہ ہمیشہ انتہائی اذیت محسوس کریں گے اور یہ دوزخ کا تمثل ہے۔

تمام شریعتوں کا اس امر پر تو اتفاق ہے کہ مرنے کے بعد نفوس پر خاص حالات طاری ہوں گے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ اس مسئلے میں مسلمانوں کے تین فرقے ہو گئے ہیں اور ان تینوں میں سے بعض پھر دو گروہ پر منقسم ہیں "اس مسئلے میں تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ہر انسان کو اسی حد تک عقیدہ رکھنا لازمی ہے کہ جس حد تک اس کے فہم کی رسائی ہو۔ البتہ ایسی تحقیق سے احتراز کیا جائے جس سے اصل ہی باطل ہو جائے، یعنے اس کے وجود کا مطلقاً انکار کیا جائے اس قسم کا عقیدہ کفر کو مستلزم ہوتا ہے۔ ان تمام امُور کی بنیاد نفس کے بقا پر ہے، یا اس کی جانب تنبیہ کی گئی ہے۔

یہاں ابن رشد کی بحث کا اختتام ہوتا ہے۔ ہم نے اس کے تمام اہم اجزا پر روشنی ڈالی ہے اور بحدِ امکان اس وسیع النظر دوررس حکیم کے نصب العین کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔

تہافۃ الفلاسفہ
و
تہافۃ التہافۃ ۱۹۳

ان دونوں کتابوں کو تاریخ فلسفۂ عربی میں خاص اہمیت حاصل ہے۔
ان میں سے پہلی تہافۃ الفلاسفہ ہے جو ابو حامد محمد بن محمد الغزالی کی تالیف ہے۔
اس کتاب اور کتاب "احیاء علوم الدین" کی وجہ سے غزالی کے انصار و مریدین نے
انھیں "امام" اور "حجۃ الاسلام" کا لقب دیا ہے کیونکہ انھوں نے اپنی ذات کو
عقاید اسلامیہ کی مدافعت اور شریعت کی حمایت میں وقف کر دیا، اور تمام
فلسفیوں اور ان کے فلسفے کا مقابلہ کیا جو حکمائے یونان (جنھیں قدمائے یونان
کہا جاتا ہے) سے لے کر ابن سینا تک (جو غزالی کے زمانے میں اس سلسلے کا
آخری فلسفی سمجھا جاتا تھا) گزرے ہیں۔ اس وقت اس کتاب پر تقریظ یا
تنقید کی حیثیت سے کسی قسم کی بحث کا موقع نہیں۔ غزالی کی تالیفات اور
حالات کی تحقیق اور ان کے تعلیمات کی تلخیص کے ضمن میں اس پر روشنی ڈالی
جائے گی۔ تہافۃ التہافۃ، تہافۃ کی تردید ہے جس کو ابن رشد کے قلم نے
اس کتاب کی تالیف کے تقریباً سو برس بعد مدون کیا۔ فلسفے اور فلاسفہ سے
ابن رشد کو وہی نسبت ہے جو غزالی کو شریعت سے، یعنے اس نے اپنی
زندگی کو حکما کی حمایت اور مدافعت کے لئے (جو یونان کے ابتدائی دور سے
اپنے زمانے تک یعنے غزالی کی وفات کے تقریباً ایک صدی بعد تک گزرے ہیں)
وقف کر دیا۔

غزالی نے چھٹی صدی کی ابتدا میں وفات پائی اور ابن رشد کا انتقال
اس کے اختتام پر ہوا۔ پس اس کے لئے "حجۃ الحکمۃ والحکما" کا لقب موزوں ہے،
جیسا کہ غزالی کو "حجۃ الاسلام" کہنا سزاوار ہے۔ کیونکہ کتاب تہافۃ نے تقریباً

ایک صدی تک فلسفے اور حریت فکری پر لگاتار حملے کئے، حکما کے عقول کو
کمزور قرار دیا، ان کی تکفیر کی، ان کو ملعون اور عذاب دوزخ کا مستحق ٹھہرایا۔
نیز انھیں مخلوق کی بدظنی اور خالق کے غضب کا نشانہ بنایا۔ مشرق اور مغرب کے
فلاسفہ میں سے کسی نے بھی اس کتاب کی تردید نہیں کی، نہ اس کے بعض
ان الزامات کو غلط قرار دیا جو تمام فلسفے کے لئے ذلت و رسوائی کا باعث تھے۔
ابن رشد نے اس کتاب پر تنقید سے اپنے عاشق حکمت اسلاف اساتذہ،
تلامذہ اور اقربا کے اس داغ کو دور کر دیا جس میں دوسرے بالکل
ناکام رہے تھے۔ اس نے فلسفے میں از سر نو روح پھونکی اور اس کی
شان و شوکت اور زیبائش کو تازہ کر دیا جب کہ غزالی نے اس کے قلب کو
۱۹۴ مجروح اور روح کو فرسودہ کر دیا تھا۔ تہافۃ الفلاسفہ پر ایک مختصر
مقدمہ پیش کرنے کے بعد، جس سے اس کتاب کے نام اور اس کی
تالیف کی غرض کی توضیح ہو جائے گی۔ ہم تہافۃ التہافۃ پر اپنے خیالات کا
اظہار کریں گے۔

کتاب کا نام اور اس کی غایت

غزالی فرماتے ہیں: "میں نے اس کتاب کی ابتدا اس لئے کی ہے کہ
اس کے ذریعے قدیم فلاسفہ کی تردید کی جائے اور ان کے عقیدے کی کمزوری
اور الٰہیات میں ان کے خیالات کا تناقض واضح ہو جائے، نیز ان کے
مذہب کی خرابیوں اور اس کے ان نقائص پر روشنی ڈالی جائے جو
درحقیقت عقلا کے نزدیک مضحکہ خیز، اور اذکیا کے لئے موجب عبرت ہیں، میری
مراد ان کے ان مختلف عقائد اور خیالات سے ہے جس میں فلاسفہ جمہور اور
عوام الناس سے جدا و ممتاز ہیں۔"

قدیم فلاسفہ اور اس کتاب کی تالیف سے غزالی کا مقصد

غزالی کا اصول یہ ہے کہ فلاسفہ کے مذہب کی بعینہ تشریح کی جائے
تاکہ تقلید پرست ملحدین کو یہ معلوم ہو جائے کہ اوائل و اواخر سے جو نامور
افراد گزرے ہیں وہ سب اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے تھے۔
اس وقت ہر اس شخص پر (جو یہ سمجھتا ہے کہ تقلیداً کفر اختیار کرنا ذکاوتِ طبع
اور روشن رائی پر دلالت کرتا ہے) واضح ہو جائے گا کہ وہ اکابرِ فلاسفہ
اور مشاہیر جن کی وہ تقلید کرتا تھا، انکارِ شرایع کے الزام سے مبرّا ہیں،
بلکہ یہ لوگ خدا پر ایمان رکھتے تھے اور انبیاؑ کی تصدیق کرتے تھے لیکن
بعض اصول کی تفصیل میں ان سے لغزش ہوگئی، چنانچہ وہ خود بھی گمراہ ہوئے
اور اوروں کو بھی گمراہ کر دیا۔

کتاب تہافۃ کی تدوین کے اسباب

غزالی فرماتے ہیں کہ انھوں نے ایک ایسے گروہ کو دیکھا جو اپنے ہمعصروں پر
محض ذکاوت کے ذریعے امتیاز حاصل کرتے تھے۔ ان کو اسلامی فرقوں سے
کوئی واسطہ تھا نہ عبادت سے کوئی سروکار، وہ شعائرِ اسلام کی تحقیر
کرتے تھے اور انھوں نے تمام قیودِ شریعت سے آزادی حاصل کر لی تھی۔
ان کے کفر کا صرف یہی سبب تھا کہ چند لغو باتیں ان کے کان میں پڑ گئی تھیں۔
انھوں نے سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطا طالیس وغیرہ کے دہشت انگیز نام
سن پائے تھے، نیز ان کے متبعین کے ذریعے انھیں ان فلاسفہ کے
عقول کی تعریف اور ان کے مختلف علوم (جیسے ہندسہ، منطق، طبیعات،
الٰہیات) میں تبحّر اور ان کی کمال ذکاوت کے متعلق بہت کچھ واقفیت

حاصل ہوگئی تھی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ لوگ باوجود اپنی کمال دانشمندی
اور اعلیٰ فضیلت کے مذہب اور شریعتوں کے منکر ہیں اور مذاہب کے
تفصیلی امور کے قائل نہیں۔ ان کے خیال کی رو سے یہ تمام شرایع
انسان کے ایجاد کردہ ہیں اور محض جھوٹ اور فریب کا مجموعہ ہیں۔
جب وہ لوگ جو محض دانشمندی کے لحاظ سے ہمسروں میں امتیاز 195
حاصل کرنا چاہتے تھے ان کے اس قسم کے خیالات سے آشنا ہوئے اور
فلاسفہ کے ان اعتقادات کو اپنے طبعی میلانات کے مطابق پایا تو انھوں نے
خود کو عقائد کفر سے آراستہ کر لیا اور اپنے زعم میں خود کو فضلا کے گروہ میں
شمار کرنے لگے۔ جمہور کی امداد سے بے نیاز ہوگئے اور آبا و اجداد کے
عقائد کو اپنے لئے ننگ و عار سمجھنے لگے۔

غزالی کا ارسطو کے فلسفے پر اکتفا کرنا

غزالی نے ابتدا ہی میں فرمایا ہے کہ وہ صرف اس فلسفی کی رائے کے
تناقض کے اظہار پر اکتفا کریں گے جو تمام حکما کا پیشرو، فیلسوفِ مطلق
اور معلمِ اول ہے، یعنے ارسطو۔ کیونکہ فلاسفہ کے خیال کے مطابق اس نے
ان کے تمام علوم کو ترتیب دیا، اور ان کے خیالات میں کاٹ چھانٹ کی
اور ان کے خیالات کا لبِ لباب پیش کیا، اور اپنے تمام پیشرو فلاسفہ،
یہاں تک کہ اپنے استاد کی بھی تردید کی جس کو انھوں نے افلاطون الٰہی کا
لقب دیا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ غزالی نے محض ارسطو پر اکتفا نہیں کیا
جیسا کہ ان کا دعویٰ ہے، بلکہ تمام فلاسفہ کے خیالات کو بھی شامل کر لیا۔

فلاسفہ کے علوم

غزالی نے لکھا ہے کہ ”ان کی بحث الٰہیات کے مسائل تک محدود رہے گی

کیونکہ حساب، ہندسہ اور منطق کے علوم میں تنقید کی گنجایش نہیں۔ فلاسفہ نے حسابی اور منطقی علوم کے ضمن میں اپنے علوم الٰہیہ کی صداقت پر استدلال کیا ہے اور ان دلائل کے ذریعے ضعیف العقل افراد کو دھوکا دیا ہے۔ اگر ان کے حسابی اور منطقی علوم کی طرح ان کے علوم الٰہیہ کے دلائل بھی قطعی اور یقینی ہوتے تو ان علوم میں ان کا کوئی اختلاف نہ ہوتا جیسا کہ حسابی علوم میں انھوں نے کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔" طبعی طور پر غزالی ان مسائل کی تردید نہیں کر سکتے تھے کیونکہ وہ حسابی اور منطقی علوم کی صحت کے قائل ہیں۔

فلاسفۂ اسلام

غزالی فرماتے ہیں: "ارسطو کی کتابوں کے شارحین نے جو بھی اپنا کلام پیش کیا ہے وہ تحریف و تبدیل سے خالی نہیں، اس کی تشریح اور تاویل ضروری ہے، کیونکہ اس سے بھی باہمی اختلافات رونما ہوئے ہیں۔ اسلامی متفلسفین میں نقل اور تحقیق کے اعتبار سے سب سے بہتر ابو نصر فارابی اور ابن سینا ہیں۔ یہاں ہم ان گمراہ ائمہ کے مذاہب میں سے جو کچھ کہ انھوں نے اختیار کیا اور صحیح سمجھا ہے، اس کی تردید پر اکتفا کریں گے۔ اس طرح ہم یہاں فلاسفہ کی تردید صرف انھی مترجمین (فارابی و ابن سینا) کی شرح کے لحاظ سے کرتے ہیں۔

ان ۲۰ بیس مسائل کی تشریح جن میں غزالی نے ۱۹۶

فلاسفہ کے تناقض کو ظاہر کیا ہے

(۱) ازلیتِ عالم کے متعلق فلاسفہ کا مذہب۔

(۲) ابدیتِ عالم کے متعلق ان کا مذہب۔
(۳) ان کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ہے اور عالم اس کی صنعت ہے۔
(۴) صانع کے اثبات میں ان کا عجز۔
(۵) دو ۲ اِلٰہ کے محال ہونے پر دلیل پیش کرنے سے ان کا قاصر رہنا۔
(۶) اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کے متعلق ان کا مذہب۔
(۷) ان کا یہ قول کہ اوّل (اللہ) کی ذات جنس اور فصل پر منقسم نہیں ہوتی۔
(۸) ان کا یہ قول کہ اوّل ایک بسیط ہستی ہے جس کی کوئی ماہیت نہیں۔
(۹) اوّل کو غیر جسمانی ثابت کرنے میں ان کا عجز۔
(۱۰) دہریت کا عقیدہ اور صانع کے وجود کی نفی فلاسفہ کے مذہب کو لازم ہے۔
(۱۱) اس امر کو ثابت کرنے سے ان کا قاصر رہنا کہ اوّل یعنی صانع عالم کو اپنے غیر کا علم ہے۔
(۱۲) اس قول کے ثابت کرنے سے ان کا قاصر رہنا کہ اوّل یعنی صانع عالم کو اپنی ذات کا علم ہے۔
(۱۳) ان کا یہ قول کہ اوّل کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا۔
(۱۴) ان کا یہ قول کہ آسمان ایک متحرک بالارادہ حیوان ہے۔
(۱۵) اس غرض کی تصریح جو محرکِ سماء ہے۔
(۱۶) ان کا یہ قول کہ آسمانی نفوس کو اس عالم میں جزئیاتِ حادثہ کا علم ہوتا ہے۔
(۱۷) ان کا یہ قول کہ خرقِ عادت محال ہے۔
(۱۸) ان کا اپنے اس قول پر عقلی دلیل پیش کرنے سے قاصر رہنا کہ انسانی نفس ایک جوہر قایم بنفسہ ہے۔ نہ وہ جسم ہے نہ عرض۔
(۱۹) ان کا یہ قول کہ نفسِ بشریہ کا فنا ہونا محال ہے۔
(۲۰) ان کا بعث، حشرِ اجساد، اور جنت و دوزخ کی جسمانی لذتوں

اور تکلیفوں سے انکار کرنا۔
195 [20] اگر کوئی شخص ان مباحث کا بنظر اتقان مطالعہ کرے تو اس پر واضح ہوگا کہ یہ بیس
مسائل اسلامی فرقوں اور دیگر اہل مذہب کے تمام طبعی اور الہیاتی علوم پر
مشتمل ہیں خواہ وہ قدیم ہوں یا جدید، سوائے ان چند مسائل کے جن کا
قائل ہونا مفکرین کے جہل کے مترادف ہے جیسے کہ مسائل ۱۴، ۱۵، ۱۶۔
اب رہے ریاضی کے مسائل، ان کے انکار کی کوئی وجہ نہیں، اور
نہ اس میں اختلاف کی گنجایش ہے۔ منطق معقولات میں غور و فکر کا ایک
آلہ ہے۔ اس میں کوئی ایسا اختلاف نہیں جو اہمیت رکھتا ہو۔ اس کے بعد غزالی نے
ان مسائل کی توضیح کی ہے اور اپنے ایک خاص طریقے اور خیال کے تحت ان کی
تنقیص کی ہے اور اس کے لئے بے شمار دلائل، مسائل، بیانات، مسالک طرق
اصول و فروع، مقامات و اعتراضات پیش کئے ہیں، اور اپنی اس عجیب کتاب کو
اس قول پر ختم کیا کہ اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ تم نے ان لوگوں کے مذاہب کی
توضیح تو کردی، لیکن کیا تم ان کے ہم عقیدہ لوگوں کے کفر کا حکم لگاتے ہو اور
انھیں واجب القتل قرار دیتے ہو، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ان تین[21] مسئلوں میں
ان کی تکفیر کریں گے:-
(۱) مسئلۂ قِدم عالم اور ان کا یہ قول کہ تمام جواہر قدیم ہیں۔
(۲) ان کا یہ قول کہ خدائے تعالیٰ کو اشخاص کے جزئیات حادثہ کا علم
نہیں ہوتا۔
(۳) ان کا اجساد کی بعثت اور حشر کا انکار کرنا۔
یہ تینوں مسائل اسلامی اصول کے منافی ہیں۔ ان کا معتقد انبیاؑ کو دروغ گو
قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ انھوں نے تمام احکام عامۃ الناس کی تفہیم کے لئے
مصلحت کے تحت بیان کئے ہیں۔ اسلامی فرقوں میں کوئی بھی اس قسم کا
عقیدہ نہیں رکھتا۔ ان تینوں مسئلوں کے علاوہ جو کچھ انھوں نے صفاتِ الٰہیہ
اور توحید کے عقیدے میں تصرف کیا ہے ان کا مذہب معتزلہ کے مذہب سے
بہت کچھ مشابہ ہے۔ اسی طرح اسباب طبعی کے تلازم میں ان کا وہی مذہب ہے

جس کی معتزلہ نے تولد کے مسئلے میں توضیح کی ہے۔
فلاسفہ کے جو عقائد ہم نے بیان کئے ہیں اُن سے (سوائے مذکورۂ بالا
تین اصول کے) بعض اسلامی فرقے متفق ہیں۔ پس جو کوئی اسلامی فرقوں سے
اہل بدعت کو کافر قرار دیتا ہے وہ ان کو بھی کافر کہتا ہے، اور جو تکفیر میں
توقف کرتا ہے وہ صرف ان تین[22] مسائل میں تو انھیں ضرور کافر قرار دے گا۔
اس وقت ہم اہل بدعت کی تکفیر کے متعلق، کہ وہ کس حد تک جائز ہے، یا
ناجائز ہے، غور کرنا نہیں چاہتے، کیونکہ یہ اس کتاب کے اصل مقصد کے
198 منافی ہوگا؛ اور یہ ایک بدیہی بات ہے کہ اس آخری نتیجے کا اظہار اس
بانگ دہل کے ساتھ نہیں کیا گیا جس سے غزالی نے اپنی کتاب کی ابتدا کی تھی۔
شروع ہی میں اس کتاب کے پڑھنے والوں کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ غزالی عنقریب
زمین چیر دیں گے، پہاڑ کی چوٹیوں تک پہنچ جائیں گے اور حکما کے فلسفے کی
بنیاد ہی کو منہدم کردیں گے، اور "اکروپول" کی عمارت کا ایک پتھر بھی باقی
نہیں چھوڑیں گے (یہ وہ عالیشان عمارت ہے جس کو قدما نے حکمت کے
دیوتا منروا کے عبادت کے لئے بنایا تھا)۔
اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی "تمہید بالمدافع" کے طریقے سے واقف تھے
کیونکہ انھوں نے اپنی کتاب کے مقدمے میں ایسے پُر اثر الفاظ اور جملے استعمال
کئے جس سے ان کے مخالفین کے دل میں ایک رُعب قایم ہوگیا۔ اس کے بعد
منطقی شبہات کے انداز میں مسائل فلسفہ پر مناقشہ شروع کیا جس میں ہر وقت
انھوں نے مذہبی عبارتوں کو اپنے قول کی تائید میں پیش کیا ہے، اور جو ان پر
ایمان نہ لائے اُس کو کافر قرار دیا ہے۔ اس طرح وہ ہر جگہ فلاسفہ پر لعنت
بھیجتے، ان کو گالیاں دیتے اور ان کی تحقیر کرتے ہیں اور ان سے اور ان کے
کفر سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں!
بہر حال غزالی نے اس طریقے سے سبّ و شتم کیا ہے کہ جس سے
حلیم الطبع شخص بھی غضبناک ہوجائے اور عجلت پسند آدمی تو ان سے فوراً
بدظن ہوجائے۔ بالخصوص اس وقت جب وہ فلاسفہ سے ان کے علوم کے

اصول میں اس طرح مناقشہ کرتے ہیں گویا کہ وہ انھیں میں سے ہیں اور ان سے بخوبی واقف ہیں، اور ان کے سارے اسرار سے آگاہ ہیں۔ پھر اپنی تصانیف میں ان پر سخت حملے کرتے ہیں۔ یہی وہ بات ہے جس سے بے لوث قارئین بھی غزالی سے بدظن ہو جاتے ہیں۔ گو اس میں شک نہیں کہ وہ ایک زبردست شخصیت رکھتے ہیں اور مشرق میں فکر بشری کے ائمہ سے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ غزالی نے ابتدا میں حکما کی تردید کا جو مہیب انداز اختیار کیا تھا اس کی انتہا ایک بسیط خاتمے پر ہوئی جو ان کے اہم مباحث پر مشتمل ہے۔ اس سے قبل ذکر ہو چکا ہے کہ غزالی نے فلاسفہ کی بیس مسائل میں تکفیر کی ہے اور ارسطو سے ابن سینا تک تمام مفکرین کی تکفیر کی ہے، ان کے نقائص واضح کئے ہیں ان کے اختلاف و تناقض کو ظاہر کیا ہے۔ اس کے بعد انھوں نے بیس مسائل میں سے صرف تین کی تردید پر اکتفا کیا۔ اگر ان کی اصلی غایت ان تین مسائل ہی میں فلاسفہ کی تکفیر ہوتی تو وہ ان ہی تین پر اکتفا کرتے اور دوسرے مسائل سے بحث نہیں کرتے۔ لیکن غزالی کی حالت ایک ایسے مشہور پہلوان کی سی ہے جو میدان میں صرف اس لئے اترتا ہے کہ اپنے مخالف کو ایسی جسمانی حرکت کے ذریعے عاجز کر دے جو کمال مہارت اور دانائی کا نتیجہ ہوتی ہے اور جب اس کا حریف اس کے داؤں کا جواب دیتا ہے تو وہ اس کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے اور اپنی خفت کا اظہار کرنے لگتا ہے، یہاں تک کہ اس کا حریف اس کے بیس داؤں میں سے سترہ کا جواب دے دیتا ہے، اس وقت وہ میدان نبرد سے باہر نکل آتا ہے اور ایک ایسی دہشتناک آواز سے جس سے عوام الناس لرزہ براندام ہو جائیں، چلا کر کہتا ہے: "میرے دوست، میں نے تم پر اپنا کمال ظاہر ۱۹۹
کر دیا، حقیقت تو یہ ہے کہ میں اور میرا حریف سوائے تین داؤں کے دوسری تمام چیزوں میں بالکلیہ متفق ہیں، اگر مزید غور و خوض کا موقع دستیاب ہو تو ہم ان میں بھی متفق ہو جائیں گے!"

اس ضروری مقدمے کے بعد ہم ابن رشد پر بحث کرتے ہیں جو

غزالی کا مخالف، ہمسر اور فریق غالب ہے جس نے فلسفیانہ فکر کے میدان میں غزالی کو پچھاڑا ہے۔

ابن رشد کی کتابیں جو ہم تک پہنچی ہیں ان میں ایک خاص ترتیب، تقسیم، تبویب ہے جو علم حدیث کی تالیف کے اصول پر منطبق ہوتی ہے۔ البتہ کتاب "تہافۃ التہافہ" میں، جس پر اب ہم بحث کریں گے، غزالی کی تہافۃ الفلاسفہ کے اصول کو اختیار کیا ہے۔ پہلے وہ متن کے چند جملے پیش کرتا ہے، ساتھ ہی ان کی تردید بھی کرتا جاتا ہے۔ اس طرح اس نے بہت سے حصے کا اقتباس کیا لیکن بعد میں غور کیا کہ اس طریقے سے ایک کتاب میں دو کتابوں کی تدوین ہوتی ہے جو موجب طوالت و زحمت ہے، اس لئے وہ غزالی کے چند ابتدائی جملوں کے اقتباس پر اکتفا کرتا ہے اور اس کو "الی قولہ کذا" یا "الی آخرہ" یا "قال ابو حامد" پر ختم کرتا ہے۔ اس طرح قارئین کو دو کتابیں پڑھنی پڑتی ہیں، ایک تو غزالی کا کلام، دوسری ابن رشد کی تردید۔

لیکن اس مقصد کے حصول میں ہم کو بہت سی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن میں سے ایک یہ ہے کہ ابن رشد صفحوں یا کسی خاص حصے کا حوالہ نہیں دیتا کیونکہ اس کے زمانے میں ان کی کوئی معین تعداد نہیں تھی، مختلف نسخے کتابت اور شکل کے لحاظ سے یکساں نہ تھے تاکہ اس کا نسخہ جمہور کے دیگر نسخوں پر منطبق ہو سکے۔ ایک اور دشواری یہ ہے کہ جس مشرقی شخص نے ان دونوں کتابوں کو طبع کیا ہے اس نے انھیں ایک ہی جلد میں شایع کر دیا ہے، ان سے مستفید ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ پڑھنے سے قبل ان دونوں کو علیحدہ کر لیں۔ اس پر طرفہ یہ ہے کہ یا تو طبع، یا عدم ذوق کی وجہ سے ناشر نے ان دونوں کتابوں کے ساتھ ایک اور کتاب حاشیے پر لکھ ماری ہے (جو یا تو خوجہ زادہ کی تالیف ہے، یا علمائے روم میں سے کسی عالم کی، مگر بلاشبہہ یہ شخص اسلامی مشرق کے زمانۂ انحطاط کے علما سے ہے) لیکن اس کتاب کو کوئی اہمیت حاصل نہیں۔ اس رومی عالم نے غزالی اور ابن رشد کے مختلف فیہ مسائل میں محاکمے کا قصد کیا ہے صرف یہی چیز اس کی کم فہمی کے

۲۰۰ ثبوت کے لئے کافی ہے کیونکہ ان دونوں کے خیالات میں تحکیم و تطبیق محالات سے ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی فکر، عقیدے، رائے اور طریقے کے اعتبار سے دوسرے کے بالکل مخالف ہے۔

اس اعتبار سے "کتاب تہافۃ" موجودہ زمانے میں ایک ایسے مجموعے کی حیثیت رکھتی ہے جو نباتی اوراق پر لکھا ہوا ہو، جس کے حروف بھدے اور صفحات گنجان ہوں، اور جس کے مطالعے سے نہایت بلند ہمت حکمت کے دلدادہ قارئین بھی گھبرا اٹھیں۔ بلاشبہ عربی فلسفے کی کتابوں اور یورپ کی ان کی مماثل کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو اس سے صاف طور پر اس امر پر روشنی پڑے گی کہ ہمارے عقول اور قلوب میں حکمت کا کیا مرتبہ ہے، بلکہ اس سے دنیا میں ہمارے عقلی مرتبے کا بھی پتا چل سکتا ہے۔

البتہ ایک دوسرے اعتبار سے "کتاب تہافۃ التہافۃ" کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں ایک فلسفی فلسفے کی مدافعت کرتا ہے، اور ہماری نظر میں یہ ایک زبردست مدافعت ہے جو ایک عظیم الشان عربی مسلم فلسفی نے ایک دوسرے عظیم الشان شرعی مسلم مفکر کے خلاف پیش کی ہے۔

اس کتاب میں ابن رشد کی حیثیت ایک ایسے فلسفی کی سی ہے جو فلسفے کے تمام ادوار سے واقف ہو، اور یونان اور عرب کے قدیم و جدید اہل فکر کی کتابوں پر عبور رکھتا ہو۔ وہ فلسفے کی ایک ایسے شخص کی طرح مدافعت کرتا ہے جو نہایت پُر وقار اور مستقل مزاج ہو، اور جو دشمن کی افترا پردازی سے طیش میں نہ آئے، نہ بدنیتی اس کو ایسے اقوال پر مجبور کرے جو عاقل کے شایان شان نہ ہوں، اسی طرح دشمن پر غلبہ حاصل کرنے کی خواہش اس کو مخالف کی توہین پر نہ اُکسائے، اور نہ قدمائے فلسفہ کی حمایت کا شوق اسے ان فلاسفہ کو ایسے رنگ میں پیش کرنے پر آمادہ کرے جو نفس الامر کے خلاف ہو۔

یہ امر واضح ہے کہ یونانیوں کے بعد جو مشاہیر فلاسفہ گزرے ہیں ان میں سے وہ کسی کا بھی احترام نہیں کرتا، نہ خود یونانیوں میں ارسطو کے ماقبل اور مابعد کے فلسفیوں سے اس کے نزدیک کوئی واجب الاحترام ہے۔

وہ ابن سینا، اور فارابی کے حقوق کو نظر انداز نہیں کرتا، البتہ ان کے اصول کی صحیح جانچ کرتا ہے۔ اسی طرح غزالی پر بے جا طعن و تشنیع نہیں کرتا بلکہ اکثر اس کی تنقید حکمت و دور اندیشی پر مبنی ہوتی ہے۔

ابن رشد متعدد مواقع پر لکھتا ہے کہ "قال ابو حامد رضی اللہ عنہ و رحمۃ اللہ علیہ" لیکن چند خاص موقعوں پر غزالی کی غلطیوں کو لغزش پر محمول نہیں کرتا بلکہ ان کو ان کے خاص طریقے پر مبنی قرار دیتا ہے، مثلاً وہ ان کے متعلق لکھتا ہے کہ "جیسا کہ ۲۰۱
ہم نے کہا ہے غزالی نے مخالفت کا جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ نہایت مذموم ہے، بلکہ وہ سخت کلامی میں داخل ہے، اگر تمھیں کتاب سفسطہ کا علم ہو تو تمھیں بھی اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا۔"

میرے خیال میں "کتاب التہافۃ" کے زمانۂ حال تک موجود رہنے کی ایک خاص وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے غزالی کی کتاب کا تحفظ کیا، کیونکہ اس میں فلسفے کے مقابل میں شریعت کی تائید کی گئی ہے۔ اس کے بعد کاتبوں نے ان دونوں کتابوں کو ایک جگہ جمع کر دیا، کیونکہ انھیں اس ارتباط کے لحاظ سے جس کا میں نے ذکر کیا ہے ایک ہی نسخے میں لکھنے کی ضرورت تھی۔

ظاہر ہے کہ خوجہ زادہ نے (جس کی وفات نویں صدی ہجری کے اواخر میں واقع ہوئی) یہ علمی خدمت ایک خاص مقصد کے تحت کی۔ اس کا یہ فعل ان دونوں حکیموں کے درمیان محاکمے کی خواہش کی بنا پر نہیں تھا بلکہ اس کی تالیف کا باعث ترکوں کی وہ خاص توجہ تھی جو ان دونوں کتابوں کی نشر و اشاعت کے متعلق ہوئی، تاکہ اس کے حاشیے پر خوجہ زادہ کو بقائے دوام کا شرف حاصل ہو۔ کیونکہ ہمارے تجربے سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ ایسی اعلیٰ تالیفات جو خالص فلسفیانہ تھیں یا تو فنا ہو گئیں یا نذر آتش کر دی گئیں۔

ابن رشد نے اپنی کتاب کی ابتدا ایک سلیس پیرایے میں کی ہے جس کو اس نے اساتذۂ یونان سے سیکھا ہے۔ مقدمہ صرف دو سطری ہے جس کو ہم یہاں نقل کئے دیتے ہیں۔ حمد و صلوٰۃ کے بعد لکھتا ہے: "ہمارے

اس قول کا مقصد یہ ہے کہ "کتاب تہافہ" میں جن مسائل کو ثابت کیا گیا ہے صداقت اور تیقن کے اعتبار سے ان کے مرتبے کا تعین کیا جائے، اور یہ بتلایا جائے کہ ان میں سے اکثر یقین و برہان کے درجے سے گرے ہوئے ہیں۔"

ابن رشد کے اس بسیط اور موثر مقدمے کو دیکھئے اور اس کے مقابل میں غزالی کے اس شور و شغب، چیخ و پکار اور آفت خیز جملوں کو ملاحظہ کیجئے جو انھوں نے فلاسفہ، اہل ذکا اور ملحدین کے خلاف استعمال کئے ہیں۔

بلاشبہہ حقیقت کو زیبائش کی ضرورت نہیں، وہ اپنی قوت اور حسن کے اعتبار سے تمام مظاہر سے بے نیاز ہے ع

نہیں محتاج زیور کا جسے خوبی خدا نے دی

"کتاب تہافہ" پر ابن رشد کی تنقید ۲۰۲

فلاسفہ کے خیال کی رو سے عالم کا اس طرح معدوم ہونا محال نہیں کہ وہ کسی اور شکل میں متبدل ہو جائے، کیونکہ اس صورت میں عدم تابع اور بالعرض ہوگا جس چیز کو وہ محال قرار دیتے ہیں، وہ اشیا کا بالکلیہ معدوم ہونا ہے کیونکہ ایسی حالت میں فاعل کا فعل اولاً بالذات عدم سے متعلق ہوگا۔ فلاسفہ کے اس قول کو غزالی نے بالعرض عدم کے متعلق سمجھا، حالانکہ وہ بالذات عدم سے متعلق تھا، اور فلاسفہ نے جو اس کے امتناع کا حکم لگایا، اس پر انھیں مورد الزام قرار دیا۔

یہ کتاب اکثر اسی قسم کے اقوال پر مشتمل ہے اس لحاظ سے اس کتاب کو "تہافۃ الفلاسفہ" کی بجائے "تہافۂ مطلق" یا "تہافۂ ابوحامد" سے موسوم کیا جائے تو مناسب ہوگا، اور "تہافۃ التہافۃ" کو (جو ابن رشد کی تالیف ہے) "کتاب التفرقہ بین الحق والتہافت من الاقاویل" کہا جائے تو بجا ہوگا (صفحہ ۱ ۴ طبع مصر)۔

اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے "اس کتاب کا (یعنے تہافۃ التہافہ)

مقصد اس امر کی توضیح ہے کہ وہ تمام اقوال جن پر کتاب تہافۃ مشتمل ہے، غیر برہانی ہیں اور اکثر سوفسطائیت پر مبنی ہیں، اور ان میں سے جو اعلیٰ مرتبہ رکھتے ہیں وہ محض جدلی ہیں، کیونکہ ان میں برہانی اقوال بہت قلیل ہیں اور تمام اقوال میں برہانی اقوال وہی حیثیت رکھتے ہیں جو معدنیات میں سونا، یا جواہرات میں دُرِّ خالص۔"

کائنات اور موجودات سے متعلق خدائے تعالیٰ کے علم سے بحث کرتے ہوئے کہتا ہے "اس قول کی لغویت کے ثبوت میں صرف اس قدر کافی ہے کہ ہم نے اس کتاب کا نام مطلقاً "تہافۃ" رکھا ہے نہ کہ "تہافۃ الفلاسفہ" (صفحہ ۹۱)۔

اس کے بعد کہتا ہے "یہ فصل (اس سے مسئلۂ نفی صفات، مراد لینا ہے جو غزالی کے کلام میں چھٹا مسئلہ ہے) بالکلیہ سوفسطائی مغالطوں سے پُر ہے۔ یہ شخص (ابوحامد غزالیؒ) اس کتاب میں اس قسم کے مواقع پر شرارت یا جہل سے کام لیتا ہے بلکہ اس میں جہل سے زیادہ شرارت کا شائبہ پایا جاتا ہے۔"

پھر کہتا ہے "تمام اعتراضات جو ابوحامد نے فلاسفہ پر کئے ہیں اور فلاسفہ کے جملہ اعتراضات جو ابوحامد اور ابن سینا پر وارد ہوتے ہیں، یہ تمام محض جدلی اقوال ہیں جن میں باہمی اشتراک پایا جاتا ہے۔ (صفحہ ۱۰۰)۔"

ابن رشد نے اکثر مواقع پر سیاق موضوع کا لحاظ کرتے ہوئے خود غزالی کے متعلق بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے "ازلیت عالم کے مسئلے میں ابوحامد کے خیالات فلاسفہ کی رائے کے خلاف ہیں۔" (غزالی کے ۲۰ مسئلوں میں سے پہلا مسئلہ) غزالی کے اس قول کا شمار جدلیات کے اعلیٰ مراتب میں ہوتا ہے۔ اور ۲۰۳ براہین کی طرح نتیجہ خیز نہیں۔ کیونکہ اس کا مقدمہ عام ہے، اور عام مقدمات مشترک مقدمات سے قریب ہوتے ہیں اور براہین کے مقدمات متناسب حقیقی و اصلی امور پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور قارئین سے مخفی نہیں کہ یہ ایک منطقی تردید ہے کیونکہ غزالی نے تمام مسایل کو اس منطق کے طریقے پر ثابت کیا جس کو انھوں نے اپنے نفس کی تکمیل یا مخالفین کے مقابلے کے لئے مدون کیا تھا۔

اس پہلے مسئلے کی تائید میں غزالی نے شرعی مثالیں پیش کرنے کی کوشش کی ہے، جس کی ابن رشد تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس وصفی اور وہمی طلاق کی مثال سے بظاہر فلاسفہ کی حجت کی تائید ہوتی ہے لیکن حقیقت میں اس کی تضعیف ہوتی ہے، کیونکہ اشاعرہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح لفظ طلاق کا وقوع دخولِ دار وغیرہ شرائط کے جمع ہونے پر ہوتا ہے، اسی طرح باری تعالیٰ نے عالم کے ایجاد کو اس وقت تک موقوف رکھا جب تک کہ اس کے متعلقہ شرائط موجود نہیں ہوئے اور ان کا موجود ہونا اس خاص وقت پر موقوف تھا جو مقصودِ الٰہی تھا۔ لیکن اشاعرہ کی مثال قابلِ تسلیم نہیں، کیونکہ وصفیات اور عقلیات کے احکام جدا جدا ہیں۔

اس کے بعد اس مسئلے پر خود غزالی کے دلائل کے متعلق کہتا ہے "یہ امر تو واضح ہو گیا کہ غزالی نے حدوثِ عالم کے متعلق متکلمین کے جو دلایل پیش کئے ہیں وہ حصولِ یقین کے لئے کافی نہیں، نہ وہ برہان کے مرتبے کو پہنچ سکتے ہیں۔ اسی طرح غزالی نے فلاسفہ کے جو دلایل اس کتاب میں پیش کئے ہیں وہ براہین کے درجے سے گرے ہوئے ہیں، یہی وہ امر ہے جس پر ہم نے اس کتاب میں روشنی ڈالی ہے۔"

اس کے بعد غزالی نے فلاسفہ پر جو الزام لگایا ہے اس کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے: "اگر امکان سے مراد صرف حدوثِ نفس لیں جو مادے میں منطبع نہ ہو تو اس صورت میں وہ امکان جو قابل میں ہے، اس امکان کے مماثل ہو گا جو صدور فعل کے اعتبار سے فاعل میں پایا جاتا ہے اس طرح دونوں امکانات مساوی ہو جائیں گے۔"

اس سے غزالی کی مراد یہ ہے کہ نفس مفارق (یعنے جسم سے بعید) ہوتا ہے اور خارج ہی سے عمل کرتا ہے جیسے کہ صانع مصنوع پر تصرف کرتا ہے، پس نفس بدن سے علٰحدہ ہوتا ہے جس طرح کہ صانع مصنوع سے الگ ہوتا ہے۔ اس سے ان علما کے خیالات کی تائید ہوتی ہے جو ایک ایسے سفینے کی ایجاد کو ممکن قرار دیتے ہیں (خواہ حربیہ ہو، طیارہ ہو، یا سیّارہ) جو محض

کہربائی قوت سے چلتا ہے اور اس سے بالکل علٰحدہ اور مستقل طور پر پایا جاتا ہے۔

ابن رشد اس کے امکان کو فرض کرتے ہوئے کہتا ہے: "ایسے کمالات کا پایا جانا ناممکن نہیں جو ان ہیئتوں کی طرح ہیں جو اپنے محل سے الگ پائے
۲۰۴ جاتے ہیں۔ اگر اس کو صحیح بھی تسلیم کر لیں تو اس سے ان دونوں امکانات کی تساوی کے ثبوت میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ یعنے ایک وہ امکان جو قابل میں ہے، اور دوسرا وہ امکان جو فاعل میں پایا جاتا ہے، اور نہ ان سے ان دونوں کو تشبیہ دینے میں کوئی فایدہ ہے۔ جب ابو حامد غزالی نے خیال کیا کہ ان تمام اقوال سے ایسے لوگوں کے لئے جو ان کے حل کرنے پر قادر نہیں شکوک اور حیرت کا اضافہ ہوتا ہے جو شریر النفس سوفسطائیوں کا فعل ہے، تو انھوں نے اعتراف کیا کہ فلاسفہ سے ان کی کشمکش محض ان اشکالات کے معارضے کے تحت ہے جو ان کے اقوال سے منتج ہوتے ہیں۔ اور اشکالات سے وہ شکوک مراد لئے جاتے ہیں جو فلاسفہ کے اقوال کے باہمی تناقض سے پیدا ہوتے ہیں۔ غزالی کی حیثیت ایک ایسے قاضی کی سی ہے جو قوانین رائجہ سے اس لئے کماحقہٗ واقفیت حاصل کرتا ہے تاکہ ان سے ایسے وسایل حاصل کرے جو فروعی امور میں خصم پر غالب آسکے۔

ابن رشد جیسا کہ فلسفی اور منطقی تھا اسی طرح وہ قاضی ابن قاضی ابن قاضی تھا، اس نے غزالی کے اقوال کی تلخیص کی، کھرے کھوٹے کو الگ کیا، اور ان پر غیر مکمل معاندے کے پیش کرنے کا الزام لگایا کیونکہ کامل معاندہ وہ ہے جس سے مخالف کے مذہب کا بطلان قائل کے قول کے لحاظ سے نہیں، بلکہ فی نفسہٖ لازم آئے۔ ابو حامد کو یہ چاہئے تھا کہ وہ سب سے پہلے امورِ حقیقی کو بیان کر دیتے، قبل اس کے کہ وہ ایسے مباحث کو پیش کریں جو ناظرین کے لئے حیرت و تشکیک کے موجب ہوں۔ ایسا نہ ہو کہ دوسری کتاب کے مطالعے کے قبل ہی (جس میں اصل حقیقت کو پیش کیا گیا ہے) ناظرین کی موت واقع ہو جائے، یا خود مصنّف (یعنے غزالی) اس کی تدوین سے قبل وفات پا جائے۔"

اس سے ابن رشد، غزالی کے اس وعدے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو انھوں نے مشکوٰۃ الانوار کے علاوہ ایک اور کتاب کی تالیف کے متعلق کہا تھا، اور فرمایا تھا کہ اس میں محض اظہار حق ہوگا، اور کسی خاص مذہب کی تائید نہیں کی جائے گی۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ کتاب "مقاصد الفلاسفہ" ہے لیکن یہ کتاب اہل مغرب کو اب تک دستیاب نہیں ہوئی۔ کیونکہ ابن رشد کہتا ہے کہ ان کتابوں سے جو غزالی کی طرف منسوب کی جاتی ہیں واضح ہوتا ہے کہ علوم الٰہیہ میں وہ بالکل فلاسفہ کے ہم مشرب تھے، اور اس کا سب سے بڑا ثبوت ان کی کتاب "مشکوٰۃ الانوار" ہے"۔

ابن رشد غزالی کے اقوال کی صحت کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہا جیسا کہ صفحہ ۸۷ پر وہ کہتا ہے: "غزالی نے فلاسفہ کے اس مسلک کو کہ خدائے تعالیٰ باوجود اوصاف کثیر کے واحد ہے، بہترین پیرایے میں پیش کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے کہ عالم اضافی حیثیت سے موجود نہیں ہے، بلکہ جوہر کے اعتبار سے موجود ہے اور اضافت صرف اس پر عارض ہے"۔

غزالی نے ابن سینا کی شخصیت میں گویا فلاسفہ کی تردید کی ہے۔

۲۰۵ ابن رشد نے ابن سینا کے خلاف غزالی کی تائید کی ہے، اور صرف ابن سینا کی اس رائے کو صحیح قرار دیا ہے جو اجرام سماوی اور ان صور کے متعلق ہے جو مادے سے مفارق ہیں (صفحہ ۴۵) اس کے معنے یہ ہیں کہ ابن رشد نے فلاسفہ کی تائید میں کتاب لکھی ہے لیکن ان کی کسی رائے پر انحصار نہیں کیا بلکہ بعض مسایل میں، جو ان سے منسوب ہیں، غزالی کی حمایت کی ہے اور ان کی تشریح کی ہے اور ان میں حکما کی غلطی کے اسباب واضح کیے ہیں، اور یہ ایک سخت ترین دشمن کے مقابلے میں ابن رشد کی حسن نیت کا کافی ثبوت ہے جس پر اس نے اپنی کتاب کے اکثر حصوں میں بدنیتی کا الزام لگایا ہے۔

اس جلیل القدر حکیم نے اس قول پر بحث کرتے ہوئے کہ واحد بالعدد بسیط ہے جس سے صرف ایک واحد بسیط بالعدد کا صدور ہوتا ہے نہ کہ ایک ایسے واحد کا جو ایک جہت سے واحد ہو، اور دوسری جہت سے کثیر اور اس کی

وحدانیت کثرت کے وجود کی علت ہو" جو کچھ لکھا ہے یہاں بطور نمونہ پیش کیا جاتا ہے:-

غزالی نے اصل میں اس قول کی حقیقت پر بحث کی ہے جو ابن سینا سے منسوب ہے، یہ اس خیال کے تحت کہ فلاسفہ میں سے اگر کسی ایک کی تردید کر دی جائے تو گویا ان تمام کی تردید متصور ہوگی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ یہ صرف ابن سینا کے اقوال ہیں جو غیر صحیح اور فلاسفہ کے اصول کے خلاف ہیں۔ لیکن ان اقوال کے تشفی بخش نہ ہونے سے فلاسفہ کا کلام اس پستی کے درجے کو نہیں پہنچتا جہاں تک کہ غزالی نے اس کو پہنچانے کی کوشش کی ہے، اور نہ یہ اس قدر مہمل ہی ہیں جس طرح کہ غزالی نے انھیں پیش کیا ہے، جس کی وجہ سے فلاسفہ کے اقوال سے لوگ گریز کرنے لگیں اور بادی النظر میں ان کی اہمیت کم ہو جائے۔ اس طرز عمل سے اگر ان کا مقصد محض ان تمام امور میں اظہار حق تھا، اور یہاں ان سے غلطی ہوگئی ہے تو وہ معذور ہیں۔ اور اگر اس ملمع کاری کا ان کو علم تھا، اور انھوں نے بلا ضرورت اس کو اختیار کیا تو پھر ان کو ہم معذور نہیں قرار دے سکتے۔ اور اگر اس سے ان کا مقصد اس امر کا اظہار تھا کہ ان کو اس مسئلے کی تائید میں "کہ کثرت کا کس طرح ظہور ہوا" کوئی دلیل دستیاب نہیں ہو سکی تو اس صورت میں وہ اپنی حد تک حق بجانب ہیں۔ کیونکہ وہ اس مرتبۂ علمی پر فایز نہیں ہوئے تھے جس سے ان کو اس مسئلے کا انکشاف ہو جاتا۔ ان کے حالات سے بھی اس امر پر روشنی پڑتی ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ انھوں نے صرف ابن سینا کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے جس کی وجہ سے فلسفے کے متعلق ان کو بہت سی غلط فہمیاں ہوگئیں۔

باری تعالیٰ کو جو خود اپنی ذات اور تمام موجودات کا علم ہے اس کے متعلق غزالی نے ابن سینا کے اقوال سے مواد حاصل کیا ہے۔ ابن سینا نے فلاسفہ کے ان دو اقوال میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ "خدائے تعالیٰ کو محض اپنی ذات کا علم ہے اور اس کو تمام موجودات کا بھی علم ہے، لیکن یہ علم انسان کے علم سے بہت اعلیٰ اور اشرف ہے، کیونکہ یہ خود اس کی اپنی ذات کا علم ہے"۔ تمام فلاسفہ کا بھی یہی قول ہے اس مسئلے میں غزالی کے

مکابرہ نے ابن رشد کو تنگ کر دیا چنانچہ وہ کہتا ہے:۔

"جب یہ بات پایۂ تحقیق کو پہنچ چکی تو تم پر اس شخص کی غلطی بھی واضح ہو چکی
۲۰۶ جو اس نے حکما پر حملہ کرنے میں کی ہے، حالانکہ اکثر مسایل میں وہ ان کا
ہمخیال معلوم ہوتا ہے۔" اس سے اس واقعے پہ روشنی پڑتی ہے جو غزالی کے
متعلق عام طور پر مشہور ہے کہ انھوں نے فلاسفہ کے اہم مسایل میں ان کی
موافقت کی ہے۔ لیکن بظاہر ان کی مخالفت صرف اس لئے کی ہے کہ
وہ شریعت کی حمایت کے شرف سے بہرہ اندوز ہو جائیں، یا یہ کہ ان کی
عقل حکما کے ساتھ تھی اور قلب شریعت کے ساتھ۔ اکثر مواقع پر قلب نے
عقل پر غلبہ حاصل کر لیا، لیکن ہر حالت میں وہ عقل کو ترجیح دیتے رہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے غزالی پر ایک اور زبردست حملہ کیا ہے۔
اس غضبناک حکیم نے حکمت اور حق کی تائید میں جو کچھ لکھا ہے ان میں یہ سب سے
قوی اور بلیغ ہے۔ سیاق کلام سے اس حملے کا سبب واضح ہوتا ہے:۔

"غزالی کا مقصد یہاں امر حق سے واقفیت نہیں ہے۔ ان کا مدعا تو
یہ ہے کہ صرف فلاسفہ کے اقوال کی تردید کریں اور ان کے باطل دعووں کا
اظہار کریں۔ یہ چیز ان کے لایق نہیں بلکہ یہ انھی لوگوں کا فعل ہو سکتا ہے جو
حد درجہ شریر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ غزالی جس قدر بھی ذکاوت سے
بہرہ اندوز ہوئے اور انھوں نے اپنی کتابوں کے ذریعے عامۃ الناس پر
جو تفوق حاصل کیا، یہ تمام فلاسفہ کی کتابوں اور ان کی تعلیمات سے استفادے کا
نتیجہ ہے۔ فرض کیجئے کہ فلاسفہ سے کسی مسئلے میں لغزش ہو گئی، اس سے لازم
نہیں آتا کہ ہم ان کے غور و فکر کی فضیلت اور ان کے ان تمام اصول سے
جن کو ہماری عقل نے تسلیم کر لیا ہے، اعراض کریں۔ بالفرض اگر وہ صرف
فن منطق ہی میں مہارت رکھتے، تو بھی غزالی اور ان تمام افراد پر جو اس کی
اہمیت کے معترف ہیں، ان کا شکر واجب تھا۔ خود غزالی نے ان کے اس
کمال کا اعتراف کیا ہے، اور اس فن پر ایک کتاب بھی لکھی ہے، اور
کہتے ہیں کہ اس فن کے بغیر کسی کو راہ ہدایت نہیں مل سکتی۔ اس میں غزالی نے

مبالغے سے کام لیا ہے اور کتاب اللہ سے بھی اس کا استخراج کیا ہے۔ بہر حال
جس شخص نے حکما کی کتب اور تعلیمات سے اس قدر استفادہ کیا ہو، جس کی وجہ سے
اس کو اپنے معاصرین میں تفوق حاصل ہوا، اور ملت اسلامیہ میں اس کی شہرت
معراج کمال کو پہنچی، کیا اس کے لئے یہ جایز ہے کہ حکما کے متعلق اس قسم کے
خیالات کا اظہار کرے اور ان کی اور ان کے علوم کی مذمت میں زبان کھولے!

"فرض کیجئے کہ علوم الٰہیہ میں انھوں نے غلطی کی ہے۔ ہم ان کی غلطیوں پہ
انھیں قوانین کے تحت استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے ہمیں منطقی علوم میں
بتلائے ہیں اور ہم کو یہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ اگر ان کی رائے میں کوئی
غلطی ہو تو وہ ہمیں اس کے ماننے پر مجبور نہیں کرتے۔ ان کا اصل مدعا حق کی
دریافت ہے۔ ان کے اس مدعا پر غور کیا جائے تو یہ ان کی ستایش کے لئے
کافی ہے۔ قطع نظر اس کے علوم الٰہیہ میں کسی نے آج تک کوئی ایسی بات
نہیں کہی جو بالکلیہ قطعی ہو۔ کوئی شخص خطا سے محفوظ نہیں رہ سکتا، بجز ایک
ایسے امر کے ذریعے جو انسانی طبیعت سے خارج ہو۔ پس معلوم نہیں کس
امر نے غزالی کو اس قسم کے اقوال پر مجبور کیا ہے۔ خدائے تعالیٰ سے
میں مغفرت اور عصمت کا طالب ہوں۔"

ابن رشد اپنی کتاب میں دو امور میں منہمک نظر آتا ہے، ایک تو غزالی کی ۲۰۷
تردید جس سے کہ فریق مخالف کو ساکت و عاجز کر دیا جائے، دوسرے عوام الناس میں
حکمت کی اشاعت پر اس کے تنفر کا اظہار۔ اس لئے کہ اس قسم کے مسائل سے
عوام الناس کے گمراہ ہونے کا اندیشہ ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے "اس کا نام جو
"تہافہ" رکھا گیا ہے وہ دونوں فرقوں کے لحاظ سے زیادہ مناسب ہے۔
یہ تمام مسایل شریعت کے دایرے سے ورے اور ایسے امور سے
متعلق ہیں جن کی تحقیق کا شریعت نے حکم نہیں دیا کیونکہ قوائے بشری
اس سے قاصر ہیں۔ اس لئے کہ جن علوم سے شرع ساکت ہو، ان کی تحقیق
لازمی نہیں، نہ عوام الناس میں ان کی تصریح کرنی ضروری ہے۔ بعض وقت
نظر و فکر یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ یہ تمام امور عقاید شرعیہ سے ہیں، لیکن

اس سے صرف اسی قسم کی بے سود تخلیط پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ ایسے معانی سے احتراز کریں جس سے شرع ساکت ہو، اور عوام الناس کو آگاہ کردیں کہ انسانی عقول اس قسم کی اشیا میں غور و خوض کرنے سے قاصر ہیں۔ اور شرعی تعلیم ان حدود سے متجاوز نہ ہونی چاہیئے جن کی شرع میں تصریح کردی گئی ہے۔ کیونکہ یہ تعلیم تمام کے لئے مشترک و کافی ہے۔"

یہ ہیں ابن رشد کے خیالات جو فلاسفۂ اسلام میں سب سے زیادہ مشہور ہیں، جس پر اس کے معاصرین نے الحاد اور تعطل کا الزام لگایا ہے اور جس کو امیر نے سر محفل جلا وطنی کی سزا دی۔ اگر ابن رشد غزالی کے زمانے میں ہوتا تو ان دونوں میں شدید خصومت ہوتی اور ایک عقلی کشمکش واقع ہوتی جو اس ہنگامے سے بدرجہا شدید ہوتی جس کو غزالی نے اپنی کتاب کے ذریعے برپا کیا۔ پھر ابن رشد نے اپنے خصم (غزالی) کے مرنے کے سو برس بعد اس کو تازہ کیا۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ ابن رشد اپنی کتاب کے ہر صفحے میں اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ وہ اس شخص کی بہ نسبت جو حجۃ الاسلام کے لقب سے مشہور ہے، شریعت کی حمایت اور مدافعت میں بہت زیادہ قوی ہے۔

ابن رشد اپنی کتابوں میں اکثر مواقع پر حکمت کے اظہار اور شریعت کے ظاہری احکام کی تاویل سے روکتا ہے، اور ان مسایل پر غور و خوض کرنے کو مذموم قرار دیتا ہے اور اس شخص پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتا ہے جو حکمت کے حجاب کو اٹھا دے اور اس کو بے نقاب کرنے کی کوشش کرے، اور اس کے مسایل کو بالکل عام کردے۔ وہ کہتا ہے :-

ہم ان امور کے اختیار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جن کی ضرورت داعی ہوتی ہے ورنہ خدا گواہ ہے کہ ہم ان پر اس انداز میں بحث کرنے کو کبھی جایز قرار نہیں دیتے۔"

ابن رشد نے "کتاب التہافۃ" عقول کو گمراہی سے بچانے کے لئے لکھی ہے، یعنے اس نے اس خطرے کا اندازہ کرلیا جس کو غزالی نے پیدا کیا تھا۔ لیکن ابن رشد کا عمل معقول اور غایت کے تحت تھا، بخلاف غزالی کے

جیسا کہ خود انھیں اعتراف ہے کہ انھوں نے بغیر کسی خاص سبب اور مقصد کے ۲۰۸
اپنے آپ کو افکار پریشان میں مبتلا کیا۔ اس لحاظ سے خود ناظرین پر واضح ہوگا کہ ان دونوں میں کون راہِ راست پر ہے، اور کس کو حق سے زیادہ مناسبت ہے۔ نیز ان دونوں میں حسنِ نیت، سلامت روی، بلند خیالی کے اعتبار سے کس کو ترجیح حاصل ہے؟

ابن رشد نے اس سوال کا جواب دوسرے موقع پر دیا ہے جب اس نے مندرجۂ ذیل مسئلے پر بحث کی ہے :- "الغرض المحرک للسماء اذ قال الفلاسفہ ان السماء حیوان مطیع للله تعالیٰ"۔ یہ غزالی کے بحث کردہ مسایل میں سے پندرھواں مسئلہ ہے۔ ابن رشد اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتا ہے "یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس قسم کا کلام مہمل ہونے کی حیثیت سے دو شخصوں ہی سے صادر ہوسکتا ہے، یا وہ جاہل محض ہو، یا شریر النفس ہو، اور ابو حامد ان دونوں صفات سے مبرا ہیں۔ لیکن بعض اوقات ایسے افراد سے بھی جو جاہل اور شریر نہ ہوں کبھی جہالت و شرارت کا صدور ہوسکتا ہے۔ یہ امر ان امور میں سے ہے جو انسان کو اس کے بعض خاص حالات کے لحاظ سے لاحق ہوتے ہیں اور اس کے قصور بشری پر دلالت کرتے ہیں۔

غزالی کے طریقے پر ابن رشد کی تنقید

ابن رشد اپنے خصم غزالی کو سفسطہ سے متہم کرتا ہے، یہ بھی کہتا ہے کہ انھوں نے اکثر اہم مسایل سے بحث کی ہے لیکن ان میں سے ہر ایک اس قابل تھا کہ اس پر علیحدہ طور پر غور و خوض کیا جاتا، نیز اس کے متعلق قدما کے خیالات کا پتا لگایا جاتا۔ انھوں نے کئی مسایل کے بجائے ایک مسئلے پر بحث کی جو سوفسطائیوں کے سات مقامات میں سے ایک مشہور مقام ہے۔ ان مبادیات میں سے کسی ایک میں غلطی ہو جائے تو اس سے موجودات کی تحقیق میں بہت بڑی غلطی واقع ہوتی ہے۔ ابن رشد، غزالی پر اس امر کا بھی اتہام لگاتا ہے کہ وہ اس ذرا سی

غلطی کی بھی بہت جلد گرفت کر لیتے ہیں جو حکما کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس پر
کمال مسرت کا اظہار کرتے ہیں۔ کیونکہ جب انھوں نے "بغیر علت کے معلول اول سے
کثرت وجود کے جواز" کے مسئلے میں اس فاسد طریقے کی وجہ سے جو حکما کی طرف
منسوب ہے کامیابی حاصل کرلی، اور کوئی شخص ان کے مقابل نہ تھا جو صحیح جواب
دے سکتا تو اس سے ان کو بہت مسرت حاصل ہوئی، اور اس طرح حکما کے
خیالات سے بہت سارے محال امور بطور نتیجہ لازم آئے اور ان کی ہر وہ شے
جو باطل کی طرف لے جاتی ہو غزالی کے لئے باعث مسرت ٹھیری۔

غزالی نے علم طبعی کے جو آٹھ اقسام بیان کئے ہیں وہ ارسطو کے مذہب کے
لحاظ سے صحیح ہیں۔ ان علوم کی تعداد جنھیں وہ فروع قرار دیتے ہیں صحیح نہیں۔ طب
علم طبعی نہیں ہے، بلکہ ایک ایسا فن ہے جس کے مبادیات علم طبعی سے اخذ کئے
جاتے ہیں کیونکہ علم طبعی، نظری ہے، اور طب، عملی ہے۔ اب رہے معجزات،
۲۰۹ ان کے متعلق قدمائے فلاسفہ کا کوئی قول نہیں ہے، کیونکہ ان کے پاس یہ ایسے
امور سے نہیں جن پر غور و تفحص ضروری ہو کیونکہ یہ مبادیات شرعیہ سے ہیں،
اور جو شخص ان امور پر غور کرے ان کے نزدیک مستوجب سزا ہے جیساکہ وہ شخص
جو عام مبادیات شرعیہ پر غور کرتا ہے۔ مثلاً خدائے تعالیٰ موجود ہے یا نہیں؟
کیا سعادت کا وجود ہے؟ کیا فضایل موجود ہیں؟ وہ ان کے وجود میں تو شک
نہیں کرتا، ان کے وجود کی کیفیت ایک امر الٰہی ہے جس کے ادراک سے
انسانی عقل قاصر ہے۔

غزالی نے عالم رویاء کے متعلق فلاسفہ کے جو خیالات پیش کئے ہیں
میرے خیال کی رو سے قدماء میں سے کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے۔ وحی اور رویاء
کے متعلق قدماء نے جو بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک روحانی غیر جسمانی
موجود کے توسط سے ان کا اظہار کرتا ہے اور ان کے خیال کے مطابق اسی سے
عقل انسانی پر فیضان ہوتا ہے۔ ان میں سے بعض جو حاذق ہیں اس کو عقل فعال
کہتے ہیں، اور شریعت میں اس کو 'ملک' سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس امر کی توضیح کی ضرورت نہیں کہ "تہافۃ التہافۃ" کی تالیف پر ابن رشد کی

پیش قدمی، اس کی فلسفے میں اصولی اور فروعی مہارت کا بیّن ثبوت ہے، اس کے ساتھ
اس امر کا بھی پتا چلتا ہے کہ اس کو فلاسفۂ قدیم وجدید کے مذاہب کی تاریخ پر
کافی عبور حاصل تھا جو اس قسم کی کتاب کی تدوین کے لئے ضروری ہے تاکہ
فلاسفہ کے اقوال کو بطور شہادت پیش کیا جائے اور ان کے بعض اقوال کا
دوسروں کے خیالات سے موازنہ کیا جائے، ان پر تنقید کی جائے اور
ان خیالات کی جن کا سمجھنا مخالفین کے لئے دشوار تھا، توضیح کی جائے۔

یونانی فلاسفہ کے متعلق ابن رشد کے خیالات

ابن رشد فلاسفہ کے کلام کے متعلق کہتا ہے کہ ان کے خیالات کی
رو سے عالم پانچ اجسام سے مرکب ہے:-

۱۔ جسم، جو نہ ثقیل ہے نہ خفیف۔ یعنے جسم سماوی کروی متحرک۔
۲۔ ثقیل بالاطلاق، یعنے زمین
۳۔ خفیف بالاطلاق، یعنے آگ۔
۴۔ ثقیل باعتبار زمین، یعنے پانی
۵۔ خفیف باعتبار آگ، یعنے ہوا

پھر قارئین سے کہتا ہے، ان مسایل کے دلایل کی توقع یہاں بے سود ہے۔ اگر
آپ اہل برہان سے ہیں تو دوسرے مواقع پر ان کے براہین کی تلاش کیجئے۔
اس کے بعد اس نے آسمانی کروں کی حرکت کے متعلق بحث کی ہے اور
کہتا ہے کہ وہ محدود جہتوں سے حرکت کرتے ہیں۔

۲۱۰ البتہ ارسطو کا جو خیال ہے کہ آسمان کے لئے دایاں، بایاں، آگے، پیچھے،
اوپر، نیچے ہے اس صورت میں حرکات کے لحاظ سے اجرام سماوی کا اختلاف
ان کے نوعی اختلاف پر مبنی ہوگا جو ان کے ساتھ مخصوص ہے جرم سمائے اول
بعینہ ایک حیوان واحد ہے جس کی طبیعت کا اقتضا ضرورت یا اولیت کے لحاظ سے

یہ ہے کہ اپنے تمام اجزا کے ساتھ مشرق سے مغرب کی جانب حرکت کرے۔ بخلاف اس کے دوسرے افلاک کی طبیعت کا اقتضا یہ ہے کہ اس حرکت کے مخالف سمت میں حرکت کریں۔ اس لحاظ سے وہ جہت جس کو جرم کُل کی طبیعت مقتضی ہے، تمام جہات میں افضل ہے۔ کیونکہ اس جرم کو تمام اجرام پر فضیلت ہے اور متحرکات میں جو فضیلت رکھتا ہو لازمی طور پر اس کی جہت افضل ہوگی۔

مسئلۂ علم باری تعالیٰ متعلق بموجودات

یہ غزالی کے مسایل میں تیرھواں مسئلہ ہے۔ ابن رشد کہتا ہے معقولات (معلومات) کے تکثر سے عالم کے علم میں تکثر پیدا ہوتا ہے، کیونکہ وہ ان کا اس حیثیت سے جیسے کہ وہ موجود ہیں، ادراک کرتا ہے، اور وہ اس کے علم کی علت ہیں، اور ممکن نہیں کہ کثیر معلولات کا صرف ایک علم سے ادراک ہو، اور مشاہدے کے لحاظ سے بھی عالم واحد سے معلولات کثیرہ کا صدور نہیں ہوتا۔ مثلاً صانع کا وہ علم جو اس سے صادر ہوتا ہے جس کو "خزانہ" کہتے ہیں، غیر ہے اس کے اس علم سے جس کو "کرسی" کہتے ہیں۔ لیکن علم قدیم اس حادث علم سے، اور فاعلِ قدیم، فاعل حادث سے بالکل الگ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کثرت کی علت کے مسئلے میں تمھارا کیا خیال ہے، حالانکہ تم نے ابن سینا کے مذہب کو باطل قرار دیا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ فلاسفہ کے مختلف فرقوں نے اس بارے میں تین آرا اختیار کئے ہیں:۔

۱۔ کثرت مادّے سے پیدا ہوئی ہے۔
۲۔ کثرت آلات سے پیدا ہوئی ہے۔
۳۔ کثرت وسایط سے پیدا ہوئی ہے۔

ارسطو کے فرقے نے تیسرے جواب کو صحیح قرار دیا ہے۔ اس کتاب میں اس کا کوئی مدلل وقطعی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن اس قول کا جو ارسطو اور مشہور قدمائے مشائین سے

منسوب ہے ہم کو کہیں پتا نہیں ملتا، سوائے فرفوریوس صوری کے جو صاحب "مدخل علم منطق" ۲۱۱
ہے لیکن یہ شخص اکابر فلاسفہ سے نہیں ہے۔ میرے خیال کی رو سے ان کا اصول یہ ہے کہ کثرت کا سبب ان تینوں اسباب کا مجموعہ ہے: متوسطات۔ استعدادات۔ آلات۔

ابو حامد (غزالی) نے فلاسفہ کو اثبات صانع سے جو عاجز قرار دیا ہے اس پر بحث کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے "فلاسفہ کے نزدیک متقدمات کا موجود ہونا متاخرات کے وجود کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ اکثر اوقات ان میں سے بعض کا عدم وجود، یا فساد بھی ایک شرط ہے۔ اس قسم کی علتیں (جیسے بارش کا وجود ابر سے، اور ابر، بخار سے پیدا ہوتا ہے) ان کے نزدیک علت اولیٰ تک پہنچتی ہیں جو ازلی ہے اور معلول آخر کے حدوث کے وقت ان علتوں میں سے کسی ایک علت سے حرکت علتِ اولیٰ پر جا کر منتہی ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ سقراط سے جب افلاطون پیدا ہوا تو اس کی تولید کے وقت اس کی حرکت کا انتہائی محرک، یا تو فلک ہے، یا نفس، یا عقل، یا مجموعہ، یا باری تعالیٰ۔ اس وجہ سے ارسطو کہتا ہے کہ ایک انسان سے دوسرا انسان پیدا ہوتا ہے، اسی طرح افلاک ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں، یہاں تک کہ وہ اپنے محرک تک پہنچتے ہیں اور اس محرک کی ابتدا مبدأ اول سے ہوتی ہے۔ اس طرح گذشتہ انسان آیندہ انسان کے وجود کی شرط نہیں۔"

باری تعالیٰ کے علم جزئیات کے متعلق ابن رشد کی رائے

اسی طرح کلّیات اور جزئیات کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کو ان کا علم ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہ قدمائے فلاسفہ کے اصول کے مطابق ہے؛ مگر جنھوں نے اس کی تفصیل کی ہے وہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے اور جزئیات کا نہیں، لیکن ان کا یہ خیال ان کے مذہب پر حاوی نہیں اور نہ ان کے اصول سے لازم آتا ہے کیونکہ تمام انسانی علوم موجودات کے انفعالات

اور تاثرات ہیں اور موجودات ان میں موثر ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا علم موجودات میں موثر ہوتا ہے، اور موجودات اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ جب یہ امر واضح ہوچکا تو اس مسئلے اور دیگر علوم میں ابو حامد (غزالی) اور دیگر فلاسفہ میں جو اختلافات ہیں، ان تمام سے نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

فلاسفہ پر تنقید

ابن رشد نے کسی خاص طریق کی حمایت نہیں کی ہے، بلکہ وہ اپنی کتاب میں
تمام فرقوں پر ایک حکم کی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق کہ
اللہ تعالیٰ فاعل نہیں بلکہ اُن اسباب میں سے ایک سبب ہے جن کے بغیر شے کی
تکمیل نہیں ہوتی، نیز عالم کے حدوث اور قدم کے متعلق وہ مندرجۂ ذیل
خیالات کا اظہار کرتا ہے:۔ اُس مسئلے کے متعلق یہ قول فلاسفہ کی جانب سے ۲۱۲
ابن سینا کا جواب ہے۔ لیکن یہ محض سوفسطائیت پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ
حرکت کا وجود دائمی طور پر محرک کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے محققین فلاسفہ کا
یہ اعتقاد ہے کہ عالم علوی دائمی طور پر باری تعالیٰ کا محتاج ہے، چہ جائیکہ وہ
چیزیں جو عالم علوی سے نیچے ہیں۔ اس طرح مخلوقات و مصنوعات محرک سے
ممتاز ہوتی ہیں، کیونکہ مصنوعات جب موجود ہوتی ہیں ان کو عدم لاحق ہو سکتا ہے
جس کی وجہ سے وہ ایک فاعل کی محتاج ہوتی ہیں تاکہ ان کے وجود میں
استمرار رہے۔

جب ارسطو نے زمین کے بالطبع مدور ہونے کو ثابت کرنا چاہا تو پہلے اس کو حادث بتلایا، اس کے بعد عقل کو اس کی علت قرار دی، پھر اس علت کو ازلیت میں جگہ دی۔ یہ بحث اس کے دوسرے مقالے میں ہے جو سماء اور عالم سے متعلق ہے۔ یہ اس اصول کے تحت ہے کہ جو شخص، بقول فلاسفہ، اس امر کا قایل ہو کہ جسم حادث ہے، اور حدوث سے اختراع مراد لے، یعنے لاموجود اور عدم محض سے کسی چیز کا موجود ہونا، تو اس نے حدوث کے

ایک ایسے معنے ذہن میں قرار دیے جس کا اس نے کبھی مشاہدہ نہیں کیا۔ مختصر یہ کہ فلاسفہ کی رو سے جسم حادث ہو، یا قدیم، وہ کوئی مستقل ذاتی وجود نہیں رکھتا۔ ان کے نزدیک علت جسم قدیم کے لئے اسی طرح ضروری ہے جس طرح کہ جسم حادث کے لئے۔ البتہ انسانی ذہن جس طرح حادث اجسام میں ان کے وجود کی کیفیت کا اندازہ لگا سکتا ہے قدیم اجسام کے وجود کی حالت معلوم کرنے سے قاصر ہے۔

دہریوں نے محض حواس پر اعتماد کیا۔ اُن کے نزدیک جب جرم سماوی پر حرکات کا انقطاع ہو گیا اور تسلسل ختم ہوچکا تو انھوں نے خیال کیا کہ اب عقول اور حس کی پرواز ختم ہو چکی۔ لیکن فلاسفہ نے اسباب پر اعتماد کیا، یہاں تک کہ وہ جرم سماوی تک جا پہنچے۔ اس کے بعد انھوں نے اسباب معقولہ سے بحث کی، اور تدریجاً اُن کے ذہن کی رسائی ایک ایسے غیر محسوس موجود تک ہوئی جو موجود محسوس کی علت اور اس کا مبداء ہے۔

اشاعرہ (یہ اہل سنت والجماعت ہیں جن کے طریقے پر ابن رشد نے ابتدائی زمانے میں اصول فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی، جیساکہ اس کے حالات سے واضح ہوتا ہے) نے محسوس اسباب کا انکار کیا، یعنے وہ ان موجودات میں ایک دوسرے کا سبب نہیں سمجھتے، بلکہ ایک غیر محسوس موجود کو محسوس موجود کی علت قرار دیتے ہیں۔ اس تکوین کی نوعیت مشاہدے اور حس سے ورے ہے۔ انھوں نے اسباب اور مسببات کا بھی انکار کیا ہے۔ اور یہ وہ نظر ہے جس تک انسان، انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں پہنچ سکتا۔

جسم بذاتہ واجب الوجود نہیں ہوسکتا۔ اگر واجب الوجود کو ایک ایسا موجود فرض کیا جائے جو قدیم اجزا سے مرکب ہو جس کی خصوصیت یہ ہو کہ بعض اجزا بعض سے متصل ہوں، جیساکہ عالم اور اس کے اجزا کی کیفیت ہے، تو اس صورت میں عالم اور اس کے اجزا پر بھی واجب الوجود کا اطلاق

ہوسکتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب ہم یہ تسلیم کرلیں کہ یہاں ایک
۲۱۳ موجود ہے جو واجب الوجود ہے۔ اس طریقے کا ضعف ان لوگوں پر
واضح ہوجاتا ہے جو جسم کو بسیط اور مادّے اور صورت سے غیر مرکب
مانتے ہیں، جیساکہ مشائین کا مذہب ہے۔

اس لئے اسکندر کہتا ہے کہ لازماً یہاں ایک روحانی قوت ہونی
چاہئے جو عالم کے تمام اجزا میں سرایت کی ہوئی ہو، اسی طرح جیسے کہ
ایک حیوان کے اجزا میں قوت پائی جاتی ہے، اس کے بعد بعض اجزا کو
بعض سے مربوط کرتی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ عالم میں جو ربط پایا جاتا ہے
وہ قدیم ہے، اس وجہ سے کہ رابط قدیم ہے۔ رابط قدیم نے اس قسم کے
نقص کو جو نوع حیوان کی وجہ سے اس کو لاحق ہوتا ہے بالکلیہ رفع کردیا،
جیساکہ ارسطو نے "کتاب حیوان" میں ذکر کیا ہے۔

ہم نے اس زمانے میں ابن سینا کے اکثر ایسے پیرو دیکھے ہیں
جنھوں نے اس شک کے مقام پر اس رائے کو ابن سینا سے منسوب
کردیا، اور اس کے فلسفے کا نام "فلسفۂ مشرقیہ" رکھا ہے، کیونکہ یہ اہلِ مشرق کا
مذہب ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اہلِ مشرق اجرامِ سماوی کو اِلٰہ قرار دیتے ہیں،
جیساکہ ابن سینا کا مسلک تھا، باوجود اس کے وہ ارسطو کے اس طریقے کو
ضعیف کہتے ہیں جس میں اس نے حرکت کے اصول سے مبدءِ اول کو
ثابت کیا ہے۔

مسئلۂ واجب الوجود پر بحث

خدائے تعالیٰ کی ذات وصفات کے متعلق ابن رشد کا یہ مذہب ہے کہ
صفات ذات سے ملحق ہیں اور اس کے ساتھ قایم اور متحد ہیں اور اس پر
زاید نہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک جسم سماوی مادّے اور صورت سے مرکب نہیں،
بلکہ وہ بسیط ہے۔ اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایسے موجود پر

بالذات واجب الوجود ہونا صادق آتا ہے۔

اقانیم ثلاثہ کے متعلق نصاریٰ کا مذہب

نصاریٰ کے خیال کی رُو سے اقانیم ثلاثہ ایسی صفات نہیں ہیں جو ذات پر
زاید ہوں بلکہ ان کے نزدیک وہ متکثر بالحد ہیں، اور کثیر بالقوۃ ہیں نہ کہ
بالفعل اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ وہ تین ہیں نہ کہ ایک، یعنے واحد بالفعل ہیں
اور تین بالقواد۔ فلاسفہ کے خیال کی رُو سے اللہ تعالیٰ باوجود اوصاف کثیرہ
کے ایک ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جو عقل سے موسوم کیا جاتا ہے
اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل فلاسفۂ مشائین کے پاس ایک خاص اسم ہے،
بخلاف افلاطون کے، کہ اس کے نزدیک عقل مبدء اول سے ایک علاحدہ
شے ہے، اس لئے مبدء اول کو عقل سے موسوم نہیں کرسکتے۔

موجود کے دو وجود ہوتے ہیں، ایک وجودِ اشرف اور دوسرا
وجودِ ادنیٰ۔ اشرف وجود ادنیٰ وجود کی علت ہوتا ہے۔ اور قدما کے
قول کے بھی یہی معنے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کُل موجودات ہے اور ان کا منعم اور
فاعل ہے۔ اس لئے اکابر صوفیا نے کہا ہے لَا ھوالاّھو لیکن یہ تمام ۲۱۴
علمائے راسخین کا علم ہے اس کو کتابت میں نہیں لانا چاہئے نہ اس اعتقاد کے
عوام الناس مکلف ہوسکتے ہیں۔ اس لئے یہ شرعی تعلیم سے خارج ہے۔ اور
جس نے اس کو بے موقع ثابت کیا، ظلم کیا، جیساکہ وہ شخص جس نے اس کو
اس کے اہل پر پوشیدہ رکھا۔

نظام کائنات، ابن رشد اور فلاسفہ کی نظر میں

قدما (یعنے قدمائے فلاسفہ اور ان کے متبعین) کا مذہب یہ ہے کہ

اجرام سماوی کے مبادیات ہوتے ہیں اور یہ اجرام سماوی ان کی طرف طاعت اور محبت کی جہت سے حرکت کرتے ہیں، اور اس حرکت اور فہم کے ذریعے وہ ان کی اطاعت کا ثبوت دیتے ہیں۔ اجرام کی تخلیق حرکت ہی کے لئے ہوئی ہے، وہ زندہ اور ناطق ہیں۔ ان کو اپنی ذات اور اپنے مبادی محرکہ کا تعقل ہے۔ یہ مبادی مادّی نہیں ہے پس لازمی طور پر ان کا جوہر علم ہے، یا عقل، یا اس کا تم جو چاہے نام رکھ لو۔

"یہ مبادی مفارقہ" (اس سے مراد ایسے مبادیات ہیں جو مادّے سے الگ اور اس سے مختلف ہیں) مبدء اول سے مربوط ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا تو اس نظام کا وجود ہی نہ ہوتا، اور فلاسفہ کے پاس یہ امر تحقیق سے ثابت ہے کہ اس حرکت کا آمر مبدء اول ہے۔ یعنے اللہ تعالٰی نے ان مبادی کو امر کیا ہے کہ وہ تمام افلاک کو حرکت دیں اور اسی حرکت سے آسمان اور زمین قایم ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ کسی شہر میں بادشاہ کے فرمان کی رُو سے اُن حکام کے ذریعے، جو ان کی جانب سے مقرر کئے جاتے ہیں، اہالیانِ شہر کے لئے مختلف احکام صادر کئے جاتے ہیں۔ یہ تکلیف اور اطاعت انسان کے لئے حیوان ناطق ہونے کی حیثیت سے ضروری قرار دی گئی ہے۔

قدیم حکمائے یونان کے خیالات کا اثر ابن رشد پر

اس کتاب میں کئی مواقع پر ابن رشد اُن الہیاتی اور فلسفیانہ مسایل پر، جنھیں وہ اُمہات مسایل قرار دیتا ہے، بحث کرنے سے اپنی کراہت کا اظہار کرتا ہے اور ان پر غور و خوض کرنے سے پناہ مانگتا ہے۔ یہ محض قدماء کی تقلید ہے، جیسا کہ اس نے "تہافۃ التہافۃ" کے صفحہ ۱۲۱ پر لکھا ہے۔ ایک دوسرے موقع پر لکھتا ہے:۔ "خدائے تعالٰی اس شخص سے مواخذہ کرے گا جو ان اُمور پر علانیہ بحث کرے اور خدائے تعالٰی کے بارے میں بغیر علم کے مجادلہ کرے۔" ۲۱۵

کتاب کے آخر میں لکھتا ہے:۔ "میں اب ان اُمور پر بحث ختم کرنی چاہتا ہوں اور جو کچھ بھی ان کے متعلق رائے زنی کی ہے اس سے استغفار کرتا ہوں۔ اور اس کے اہل کے ساتھ طلب حق کی ضرورت داعی نہ ہوتی تو اللہ جانتا ہے کہ میں ان کے متعلق ایک لفظ بھی نہ کہتا۔"

ابن رشد کی فلسفیانہ معلومات کی وسعت

"موجود بالفعل کی طبیعت پر بحث جس کو ہیولٰی سے تعبیر کیا جاتا ہے"

ابو حامد (غزالی) نے مذکورۂ بالا مسئلے میں فلاسفہ کی جانب ایک ایسا قول منسوب کیا ہے جس کا کوئی قایل نہیں۔ بالخصوص اس مسئلے میں جو حدوث نفس سے متعلق ہے۔ ابن رشد نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے:۔ "میں حکماء میں سے کسی بھی ایسے حکیم کو نہیں جانتا جس نے یہ کہا ہو کہ نفس حدوث حقیقی کے ساتھ حادث ہے۔ پھر یہ کہا ہو کہ اس کو بقا ہے، سوائے اس قول کے جو ابن سینا سے مروی ہے۔ تمام فلاسفہ اس امر پر متفق ہیں کہ نفس کا حدوث اضافی ہے، اور وہ اتصال ہے اس کا جسمانی امکانات کے ساتھ جن میں اس اتصال کی قابلیت پائی جاتی ہے، جیسے کہ آئینے میں امکانات ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آفتاب کی شعاعیں اس میں منعکس ہو سکتی ہیں۔ ان کے نزدیک یہ امکان فاسد اور حادث صورتوں کے امکان کی طرح نہیں ہے۔ یہ اپنی ایک خاص خصوصیت رکھتا ہے جیسا کہ ان کی رائے میں دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔ اس امکان کی حامل ایک ایسی طبیعت ہے جو مادّے کی طبیعت سے بالکل الگ ہے۔ ان مسایل میں ہمیں ان کے مذہب سے اس وقت تک کامل واقفیت نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان کے موضوعہ شرائط کے تحت ان کی کتابوں کا مطالعہ نہ کیا جائے۔ ساتھ ساتھ فطرت بھی اعلٰی ہونی چاہئے

اور معلّم کی بھی دستگیری کی ضرورت ہے۔

مسئلۂ زمان

قدیم اور جدید فلاسفہ دونوں نے اس مسئلے کو خاص اہمیت دی ہے۔ ابن رشد نے اس کے متعلق جو کچھ بھی بحث کی ہے وہ غزالی کے خیالات کی توضیح و تنقید کے طور پر ہے۔ اس نے عالم کی ازلیت اور حدوث پر روشنی ڈالی ہے، اور ان دونوں مسایل میں فلاسفہ اور اہلِ شرع کے دلایل بھی پیش کئے ہیں۔ فلاسفہ ازلیت کے قایل ہیں اور اہلِ شرع حدوث کے حامی ہیں۔ مثلاً ابوالہذیل العلاف اس مسئلے میں فلاسفہ کا ہمنوا ہے کہ ہر حادث قابلِ فساد ہے، اور حدوث کے اصل قول پر بہت زور دیا ہے۔ لیکن وہ اس مسئلے میں کہ عالم دونوں طرف سے ازلی ہے، ان کا مخالف ہے۔ ابن رشد اس پر اس طرح اعتراض کرتا ہے کہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عالم کا ہمیشہ امکان ہے اور امکان کو ایک حالت ممتدہ لاحق ہوتی ہے جس سے اس امکان کا اندازہ لگایا جاتا ہے، جیسا کہ موجودِ ممکن کو لاحق ہوتی ہے جب کہ ۲۱٦
وہ فعلیت میں آتا ہے، تو اس امتداد سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی کوئی ابتدا نہیں۔ اس لئے فلاسفہ کا یہ قول صحیح ہے کہ زمانے کی کوئی ابتدا نہیں، کیونکہ یہی امتداد زمانہ ہے، اور اس کو دہر سے جو تعبیر کیا جاتا ہے وہ محض بے معنے ہے۔

جب زمانہ امکان سے علیحدہ ہے اور امکان وجودِ متحرک سے الگ ہے تو وجودِ متحرک کی کوئی ابتدا نہیں، کیونکہ فلاسفہ حرکتِ دوری کی کوئی ابتدا قرار نہیں دیتے۔ اس لحاظ سے اس کی کوئی انتہا بھی نہیں، کیونکہ وہ حرکت کے وجود کو زمانۂ ماضی میں ایک فاسد موجود کی طرح فرض نہیں کرتے۔ حقیقی طور پر جو ماضی میں داخل ہو جائے تو گویا وہ زمانے میں داخل ہو گیا، اور جو زمانے کے تحت آجائے زمانہ اس پر دونوں طرف سے، یعنے مستقبل ماضی کے

لحاظ سے فاضل ہوتا ہے اور زمانہ کُل ہے، اور یہ شے لامحالہ متناہی ہو جائے گی، اور ہر مبدءِ حادث زمانۂ حال میں ہوتا ہے، اور ہر حال کے قبل ماضی ہوتا ہے، اور جو زمانے سے مساوق ہو اور زمانہ اس سے مساوق ہو تو وہ لازمی طور پر غیر متناہی ہوگا۔

اس اہم نظری بحث سے فارغ ہونے کے بعد ابن رشد نے عالم کی ازلیت پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اہلِ شرع نے فعل اور اس کے وجود کے ازلی ہونے کو محال قرار دیا ہے، اور یہ ایک فاش غلطی ہے۔ لیکن عالم پر حدوث کے اسم کا اطلاق جیسا کہ شرع نے کیا ہے وہ اشاعرہ کے اطلاق سے ایک خاص حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ فعل بحیثیت فعل ہونے کے حادث ہے، البتہ اس میں قِدَم کا تصوّر ضرور ہوتا ہے۔ کیونکہ اس احداث اور فعل محدث کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا۔ اس لئے اہلِ اسلام کے لئے عالم کو قدیم کہنا دشوار تھا۔ ان کے نزدیک صرف خدائے تعالیٰ قدیم ہے، اور قدیم سے وہ ایک ایسی معنیٰ مراد لیتے ہیں جس کی کوئی علت نہ ہو۔

مخفی نہ رہے کہ مسئلۂ قِدَمِ عالم پہلا مسئلہ ہے جس کے متعلق غزالی اور ابن رشد میں بحث ہوئی ہے۔ نیز یہ ان مسایل میں بھی پہلا مسئلہ ہے جن کی بناء پر فلاسفہ کی تکفیر کی جاتی ہے۔

فلسفے کی جانب سے ابن رشد کی مدافعت

غزالی کے بعض مسایل کی تردید کے بعد اس عرب فلسفی (ابن رشد) نے فلاسفہ کے مذاہب کی تشریح کے طور پر جو کچھ لکھا ہے، اُن سب میں اس کے مندرجۂ ذیل اقوال نہایت بلیغ و جامع ہیں۔ ان سے اس کا مقصد یہ ہے کہ طالبانِ حق کے دلوں میں ایک قسم کی تحریک پیدا ہو جائے، اور ان میں اہلِ شرع اور اہلِ حکمت دونوں کے علوم پر غور و خوض کرنے کی ترغیب پیدا ہو، اور

پھر وہ انھیں اُمور پر عمل کر سکیں جن کی خدا انھیں توفیق دے۔ یہ اقوال ایک تاریخی اہمیت رکھتے ہیں، اگرچہ کہ اس وقت وہ ہماری عقل کے لئے مفید نہ ہوں :-

"فلاسفہ نے محض اپنی عقل کے ذریعے موجوداتِ عالم کی معرفت حاصل ۲۱۷
کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے ان افراد کے قول کا اعتبار نہیں کیا جو انھیں ایسے اقوال کے قبول کرنے پر مجبور کر رہے تھے جن کی کوئی قطعی دلیل نہ تھی، بلکہ اکثر اُمورِ محسوسہ کے خلاف تھے۔ انھوں نے چار اسباب ثابت کئے ہیں :- ۱۔صورت۔ ۲۔ مادّہ۔ ۳۔فاعل۔ ۴۔غایت۔

سببِ فاعل وہ ہے جن کو جالینوس نے قوتِ مصوّرہ، یا خالق سے تعبیر کیا ہے، لیکن اس کو شک تھا کہ آیا یہی اِلٰہ ہے، یا کوئی اور۔ کیونکہ سببِ فاعل ہی نفسِ صورت اور حرکت کا عطا کرنے والا ہے۔ اس کے بعد فلاسفہ نے آسمانوں کی تحقیق کی ہے اور اس امر پہ اتفاق کیا ہے کہ وہ اجرامِ محسوسہ کے مبادی ہیں۔ نیز ان کا اعتقاد یہ بھی ہے کہ اجرامِ سماوی، ذی عقل، اور ذی نفس ہیں، اور عقلِ انسانی سے اشرف ہیں جب انھوں نے جرمِ سماوی کی جانب نظر کی تو دیکھا کہ وہ حقیقت میں جسمِ واحد ہے، اور ایک حیوان سے مشابہ ہے، اور اس کو ایک کُلّی حرکت لاحق ہے جس کو حرکتِ یومیہ کہتے ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ ان کروی اجسام کا باہمی ارتباط، ان کا جسمِ واحد کی جانب رجوع کرنا، اور فعلِ واحد پر تعاون، یہ تمام اُمور مبدءِ واحد کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور یہ نظام و ترتیب، تمام نظامات و ترتیبات کا سبب ہے، اور اسی نظام سے قرب و بُعد کے لحاظ سے عقول ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔

فلاسفہ کی رُو سے مبدءِ اول کو صرف اپنی ذات کا تعقّل ہوتا ہے، لیکن یہ تعقّل تمام موجودات کی عقل سے ہوتا ہے۔ ان اشیا کے بارے میں فلاسفہ کے مذہب کو اسی روشنی میں سمجھنا چاہئے، اور جن اُمور نے فلاسفہ کو عالم کے بارے میں اس قسم کے اعتقاد پر مجبور کیا، اگر غور کیا جائے تو ان اُمور سے کم اہمیت

نہیں رکھتے جنھوں نے اہلِ مذہب کے متکلمین، یعنے پہلے معتزلہ اور ان کے بعد اشاعرہ کو آمادہ کیا۔ یہاں تک کہ مبدءِ اول کے متعلق ان کا ایک خاص عقیدہ ہوگیا، یعنے وہ اس امر کے قایل ہوگئے کہ اس کائنات میں ایک غیر جسمانی ہستی ہے جس نے کسی جسم میں حلول نہیں کیا، اور وہ حی۔ عالم۔ فرید۔ قادر۔ متکلم۔ سمیع۔ بصیر ہے۔

ان کے پاس اس امر کی قطعی دلیل ہے کہ حیوان میں قوتِ واحد پائی جاتی ہے جس کے ذریعے اس میں وحدانیت پیدا ہوئی ہے، اور اسی کے ذریعے اس کی تمام قوتیں ایک ہی غایت کی طرح رجوع کرتی ہیں، اور یہ بقائے حیاتِ حیوانی ہے۔ یہ قوتیں ایک ایسی قوت سے مربوط ہیں جس کا فیضان مبدءِ اول کی جانب سے ہوتا ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو اس کے اجزا میں افتراق پیدا ہو جائے اور وہ ایک لمحہ بھی باقی نہ رہے۔

ان کے نزدیک عالم ایک شہر کے مشابہ ہے۔ شہر میں ایک رئیس ہوتا ہے، اور رئیس اول کے تحت کئی چھوٹی ریاستیں ہوتی ہیں۔ یہی حالت ۲۱۸
عالم کی ہے جس طرح شہر کی تمام چھوٹی ریاستوں کا رئیس اول سے تعلق ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ رئیس اول ان تمام ریاستوں کو ان غایات کے تحت جن کے لئے وہ ریاستیں قایم کی گئی ہیں، اور ان افعال کی ترتیب کے لحاظ سے جو ان غایات کی طرف لے جاتے ہیں، ایک خاص مرکز پر قایم کر دیتا ہے، یہی حالت عالم کی اس ریاستِ اولیٰ کی ہے۔ فلاسفہ پر یہ امر واضح ہو گیا کہ مبدءِ اول تمام مبادی کا مبدا ہے، کیونکہ وہی فاعل، صورت اور غایت ہے۔ اور تمام موجودات حرکت کے ذریعے اپنی غایت تلاش کرتے ہوئے مبدءِ اول ہی کا رُخ کرتے ہیں، اور اس سے ان غایتوں کو طلب کرتے ہیں جن کے لئے ان کی تخلیق ہوئی ہے۔ تمام موجودات تو اپنی طبیعت سے ان کا مطالبہ کرتے ہیں اور انسان اپنے ارادے سے۔

حشر اجساد کے متعلق ابن رشد کے خیالات

غزالی کا یہ خیال ہے کہ فلاسفہ نے حشر اجساد کا انکار

کیا ہے۔ لیکن متقدمین کا اس کے متعلق کوئی قول نہیں۔ حشر اجساد کا قول کم از کم ہزار برس سے کتب شرعیہ میں مروج ہے۔ جن لوگوں سے فلسفہ ہم تک پہنچا ہے، ان کا زمانہ ہزار سال سے قبل کا ہے۔ سب سے پہلے جو لوگ حشر اجساد کے قایل ہوئے ہیں وہ انبیائے بنی اسرائیل ہیں جو موسیٰ علیہ السلام کے بعد گذرے ہیں۔ یہ امر زبور، اور اکثر صحف سے جو اُن سے منسوب ہیں، بخوبی واضح ہوتا ہے۔ انجیل میں بھی اس کا ثبوت ہے اور موسیٰ علیہ السلام سے یہ قول متواتر چلا آتا ہے۔ صابئین کا بھی یہی قول ہے، ان کے متعلق ابو محمد ابن حزم کا خیال ہے کہ ان کی شریعت نہایت قدیم ہے۔ تمام حکما، انبیاء اور ان برگزیدہ افراد کی تقلید کو اہمیت دیتے ہیں جو مبادی عمل اور سننِ مشروعہ کے بانی گذرے ہیں۔

ان ضروری مبادیات کے بارے میں حکماء کا یہ خیال ہے کہ ان میں سے وہ حصہ نہایت مستحسن ہے جو جمہور کو پسندیدہ افعال پر آمادہ کرے۔ یہاں تک کہ جو لوگ ان اُمور کی جانب لوگوں کی رہبری کرتے ہیں وہ اوروں سے فضیلت میں سوا ہیں۔ اس طرح شریعت اسلامی میں حشر اجساد کا جو اصول اختیار کیا گیا ہے وہ اور شریعتوں کی بہ نسبت اعمالِ فاضلہ کے لئے زیادہ محرک ہے۔ کیونکہ معاد کو روحانی اُمور کی بہ نسبت جسمانی اشیاء سے تشبیہ دینا زیادہ پسندیدہ ہے۔

ابن رشد اور حریتِ فکر ۲۱۹

استاد لویجی رینالڈی "المدینۃ العربیہ فی الغرب" میں لکھتے ہیں کہ "منجملہ ان اُمور کے جن کی وجہ سے عربوں کو ہم پر فضیلت حاصل ہے ایک یہ ہے کہ انھوں نے ہم کو اکثر فلاسفۂ یونان سے روشناس کیا۔ مسیحی دور میں فلسفے کو جو عروج حاصل ہوا، اس میں عربوں کا ایک خاص حصہ ہے۔ حکیم ابن رشد، ارسطو کی نظریات کا سب سے بڑا مترجم اور شارح ہے۔ اس لحاظ سے مسلمانوں اور

عیسائیوں کے ہاں اس کا ایک خاص مرتبہ ہے۔ نصرانی فیلسوف توماس نے ارسطو کے نظریوں کا مطالعہ کیا ہے جن کی شرحِ علامہ ابن رشد نے کی ہے۔ یہ امر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ابن رشد مذہب حریتِ فکری کا بانی ہے۔ وہ فلسفے کا شیدائی اور علم کا پرستار تھا۔ اس نے ان دونوں کی خدمت کی اور اپنے تلامذہ کو کمالِ شغف کے ساتھ تعلیم دی۔ یہ وہ شخص ہے جس کی زبان پر موت کے وقت یہ الفاظ تھے "میری روح فلسفے کی موت سے مر رہی ہے۔"

اس سے قبل انگریزی مفکر جان رابرٹ سن نے "تاریخ وجیز للفکر الحر" جلد ا صفحہ ۲۷۷ میں لکھا ہے:۔

"ابن رشد مسلمان مفکرین میں سب سے زیادہ مشہور ہے، کیونکہ بلحاظ اثر وہ ان سب سے افضل اور یورپی افکار کو متاثر کرنے کے اعتبار سے ان سب سے مقدم ہے۔ ارسطو کی شرح لکھنے میں اس کا طرز قرونِ وسطیٰ کے انداز پر ہے۔ الوہیتِ عالم کی شرح میں اس کا تفوق ظاہر ہوتا ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جس سے مادّی کائنات کے ازلی ہونے کی تائید ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ نفسِ مفارقہ کی تخلیق نفسِ عامہ سے ہوتی ہے، اسی کی جانب وہ عود کرتا ہے، اور اسی میں فنا ہو جاتا ہے۔ ابن رشد نے اس مذہب کی جو شرح لکھی اس کی وجہ سے مسیحی اور اسلامی عالمِ فکری میں اس کو ایک خاص اہمیت حاصل ہوگئی ہے۔

ابن رشد نے اس زہد و تصوف کے مذہب کی بیخ کنی کر دی جس کی اشاعت ابن باجہ و ابن طفیل نے کی تھی۔ اس نے غزالیؒ سے ان مذہبی خیالات میں اختلاف کیا جو عقل کے خلاف تھے۔ اس کے لئے اس نے اپنی کتاب "تہافۃ التہافۃ" کو مخصوص کر دیا جس میں اس نے غزالیؒ کی مشہور کتاب "تہافۃ الفلاسفہ" کی تردید کی ہے۔ ابن رشد نے اپنی کتابوں کے ذریعے یہ ثابت کیا کہ وہ فلاسفۂ اسلام میں سب سے کم تصوف سے

[1] J. Robertson: A Short History of the Freedom of Thought.

متاثر ہوا، اور سب سے زیادہ عقل کی تائید کی ۔ ہر اصولی مسئلے میں
وہ دینی نقطۂ نظر کی مخالفت کرتا ہے ۔ اس نے حشر اجساد کا انکار
کیا ہے، اور بعث جسد کے مسئلے کو خرافات سمجھتا ہے ۔ اس کی حیثیت
یہاں پر ان معطلین کی سی ہے جو اس سے قبل گذر چکے ہیں ۔ اس نے
"مسئلۂ خیار" پر بھی بحث کی ہے جو ایک علمی حیثیت رکھتی ہے ۔ اس مسئلے میں
اس نے متکلمین سے اختلاف کیا ہے جو اخلاق کی بیخ کنی کر دیتے ہیں ۔
٢٢٠ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حق کا معیار ہے، اس کے سوائے
کوئی اور معیار نہیں ۔ اس طرح وہ جبریہ ہو گئے ہیں ۔ اس کے بعد ابن رشد نے
قدری مذہب کی بھی تردید کی ہے ۔

ابن رشد نے اپنے مذہب اور دیگر عقایدِ مروجہ میں جو اختلاف تھا
معلوم کر لیا ۔ اس نے ان افکارِ حاضرہ پر غور کیا جو اس وقت اس کو مرعوب
کر رہے تھے، اور بعض امور میں اس کی طبیعت کے موافق نہ تھے ۔ اس لئے
اس نے اپنی بعض کتابوں کے ذریعے اہلِ شریعت کی دلجوئی کی کوشش کی،
اور ابن طفیل سے زیادہ فراخدلی کا ثبوت دیا ۔ وہ لکھتا ہے کہ
اسلام ایک کامل قومی نظام ہے اور قبایل کے لئے سب سے بہتر اجتماعی قوت
ہے ۔ وہ ایک مخلوط حقیقت (یعنی حقیقتِ علم، یا فلسفے اور حقیقتِ مذہب
کے مجموعے) کا بانی ہے ۔ اس مذہب کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے
جس کا تذکرہ صدیوں تک نصرانی مباحث میں ہوتا رہے گا ۔

اپنی کتاب "فصل المقال" اور "مناہج الادلہ" میں ایک ایسے شخص کے
انداز میں جو عقاید مذہبی کا محافظ اور ظاہری امورِ شریعت کا حامی ہو
کہتا ہے :- "عقلمند کو چاہیئے کہ عقیدۂ حسنہ کے خلاف کبھی کوئی بات
نہ کرے ۔ وہ ملحد جو مذہب پر طعن کرے گردن زدنی ہے، کیونکہ وہ قوم کی
حقیقی فضیلت کی بیخ کنی کرتا ہے ۔" اس کے بعد کہتا ہے کہ :- "خلق عالم کا
مذہب عقل کے منافی ہے لیکن عادت کی وجہ سے یہ ہمارے ذہنوں میں
جما ہوا ہے ۔ البتہ دیندار کے لئے صرف ایمان کافی نہیں، کیونکہ اگر

مومن بغیر علم کے مسایل مذہب پر بحث کرنے لگے تو اس کے زندیق
ہو جانے کا اندیشہ ہے ۔"

"لیکن ابن رشد نے ایک ایسا زمانہ دیکھا جس میں علم کو انحطاط اور
تعصب میں ترقی ہو رہی تھی، تقوے کے لباس میں نمودار ہونا اس کے لئے
کچھ سودمند نہ ہوا، اور نہ اس کو مصایبِ روزگار سے بچا سکا ۔ اس کو اسی
خلیفہ نے سزا دی جو اس کا احترام کیا کرتا تھا جس کے خیال میں ابن رشد کا
جرم یہ تھا کہ اُس نے قدماء کے خیالات کی اشاعت کی، اور اس طرح
اسلام کو نقصان پہنچایا ۔ چنانچہ خلیفہ نے یونانیوں کی تمام کتابوں اور ان کے
فلسفے کے مطالعے کو ممنوع قرار دیا، اور اُن تمام رسالوں کو جن پر بحثیں کی جاتی
تھیں تلف کروا دیا ۔ ابن رشد نے ١١٩٨ء میں بمقام مراکش وفات پائی ۔
اس کے بعد اندلس میں عربوں کی حکومت بہت تھوڑے ہی دنوں تک
رہی ۔ جب اُن کی قسمت کے ستارے کو گردش ہوئی تو اُن کے
مذہب نے فلسفے کی جگہ لی اور اس طرح اندلسی حکومت کا خاتمہ تقوے کی
فضا میں ہو گیا ۔"

یہ وہ خاکا ہے جس کو جان رابرٹ سن کے قلم نے کھینچا ہے،
جو مشاہیر احرارِ فکر سے ہے اور جزیرۂ برطانیہ میں مشہور براڈلے کے بعد
پیشوائے ملت سمجھا جاتا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ اس میں بہت کچھ مبالغے
سے کام لیا گیا ہے، تاہم رینان جس نے ابن رشد اور اس کے زمانے کے
حالات کے لئے خود کو وقف کر دیا تھا، کہتا ہے کہ "گو اندلسی قبایل فلاسفہ کے
سخت دشمن تھے، لیکن اس کے ذمہ دار زیادہ تر مفتوح مسیحیین ہیں ۔
یہ لوگ شہر کے اصلی باشندے تھے اور قدیم زمانے سے مذہب میں بہت
شدت پسند تھے اور صحیح علوم جیسے فلکیات اور طبیعیات سے اعراض ٢٢١
کرتے تھے ۔" (صفحہ ٣١ تا ٣٦) ۔

ہم رینان کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر یہ اضافہ کرتے
ہیں کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء کو جن مصایب کا سامنا ہوا، اُن سے

اہلِ اسپین کے اخلاق پر کافی روشنی پڑتی ہے، کیونکہ مشرق میں ابن رشد کے مانند دوسرے افراد کو ذراسی بھی تکلیف نہیں پہنچی۔ اگر ایذا رسانی اسلام کے لوازم سے ہوتی تو اس سے کندی، فارابی اور ابن سینا جیسے افراد کا بچنا محال ہوتا۔

یہودی اور ابن رشد

یورپ میں عربوں کے علوم کی اشاعت اور اس کی شہرت کی ترقی میں یہودیوں کی کوشش کو خاص دخل ہے۔ جو یہود عرب سختیوں کے شکار ہوئے اور اسپین سے جلاوطن کئے گئے انھوں نے جنوبی فرانس کا رُخ کیا اور بر ونصتہ کے حصوں میں اقامت گزین ہوگئے۔ ناربون۔ بز بریس۔ نیم۔ کارسکون۔ مون پلیہ میں مدارس و کلیات قایم کئے۔ کلیۂ مون پلیہ میں طب، نباتات، ریاضی کی عربوں کے طریقے پر تعلیم ہوتی تھی۔ نیز اس نواح میں بالکلیہ اسلامی ممالک کی طرح فلسفے اور عربی علوم سکھلائے جاتے تھے۔ ان مدرسوں میں ابن رشد کے فلسفے اور حکمت کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کی شروح حفظ کرائی جاتی تھیں۔ اس فلسفے کے زیرِ سایہ ایک اور فلسفے نے نشو و نما پائی جو ابن میمون حکیم اسرائیلی کا فلسفہ ہے۔

ایک خاص نظریے کی بنا پر ارسطو کے مذہب کو امتیاز حاصل ہے۔ جس کی وجہ سے اس کا فلسفہ عقلِ انسانی کے اعلیٰ منازل تک جا پہنچا۔ یہ مادّے کی ازلیت کا نظریہ ہے۔ اس کو ابن رشد نے اختیار کیا ہے اور ان تمام معتزلہ نے بھی جو اس سے قبل اور بعد میں گزرے ہیں۔[1] ہم نے پہلے ہی بیان کیا ہے کہ فلسفۂ ابن میمون نے ابن رشد کے سایۂ عاطفت میں پرورش پائی۔ ابن میمون اور دوسرے اس کے ہم مذہب حکما نے سوائے

[1] معتزلہ نے مادّے کو ازلی نہیں قرار دیا۔ م۔

لیقی بن جرشوم کے مادّے کی ازلیت کا انکار کیا ہے اور یہ ان کی حق پسندی، یا مبادی فکر کے اتباع کے تحت نہیں بلکہ ان کی توریت کی محبت کا نتیجہ ہے۔

ابن رشد کے فلسفے کا ترجمہ عبرانی زبان میں اور پھر اس سے لاطینی زبان میں جو کیا گیا اس میں ابن میمون اور اس کے رفقا اور شاگردوں کی کوشش کو بہت دخل ہے۔ انھوں نے اس کی تحریف و تبدیل کا قصد کیا تھا، تاکہ اس کو اپنے مبادیات پر منطبق کریں اور اپنے معبدوں میں کتب مقدسہ کے بعد جگہ دیں۔ لیکن اس قصد میں وہ ناکام رہے، کیونکہ سفر تکوین اور فلسفۂ ابن رشد میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

۲۲۲

فلسفۂ ابن رشد کا اثر یورپ پر

بارھویں صدی کے اواخر میں فرانس میں بمقام بر تینیا ایک مفکر مصلح کا ظہور ہوا جس کا نام اموری البنیاوی تھا۔ اس کا ایک دوست بھی تھا جس کا نام داؤد الدنیانی تھا۔ ان دونوں نے کلیسائی تعلیم کی مخالفت شروع کی جس کی وجہ سے وہ موردِ عتاب ہوئے، اُن کے متبعین پر مقدمہ چلایا گیا اور وہ زندہ جلا دیے گئے۔ مصلحین جان بچا کر کہیں بھاگ نکلے۔ لیکن قرونِ وسطیٰ میں کلیسا کا اقتدار زوروں پر تھا۔ اہلِ کلیسا اپنے معاملات میں بہت صبر اور احتیاط سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ وہ ان دونوں کی موت کی تاک میں لگے رہے۔ اس کے بعد ان دونوں کی قبروں کو اُکھیڑ دیا اور ان کی لاشوں کو نکال کر جلا دیا، تاکہ ایمان داروں کو عبرت ہو۔

اس کے بعد اہلِ کلیسا پر یہ امر واضح ہوگیا کہ ان تمام آفتوں کا اصلی سبب ارسطو کا فلسفہ ہے جس کی شرح ابن رشد نے کی ہے۔ پس انھوں نے پیرس میں ۱۲۰۹ء میں ایک دینی علمی مجلس قایم کی جس نے فلسفۂ ارسطو اور ابن رشد کے شروح کے مطالعے کی ممانعت کی۔ سب سے پہلے طبیعیاتی کتابوں کے مطالعے کی

ممانعت کی گئی، اس کے بعد مابعد الطبیعیات کی۔ اس طرح یہ ممانعت تیس برس تک قایم رہی۔

۱۲۶۹ء میں اسقف باریس نے ابن رشد کی شخصیت کو موردِ الزام قرار دیتے ہوئے فلسفے پر ایک زبردست حملہ کیا ہے اور مبادیٔ ذیل پر لعنت و تکفیر کی ہے:-

۱- ازلیتِ عالم۔
۲- انکارِ آدم۔
۳- وحدتِ عقلِ انسانی۔
۴- عقل، جو انسان کی شکل اور اس کی ذات کا خاکا ہے، جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔
۵- انسانی افعال "عنایت" کے حکم سے خارج ہیں۔
۶- "عنایت" ایسی چیزوں کے باقی رکھنے سے جن کا انجام فنا ہے، عاجز ہے، نہ یہ ان چیزوں کا تحفظ کر سکتی ہے جو تباہ شدنی ہیں۔

چونکہ ابن رشد کی طبی کتب کی اشاعت فرانس کے جنوبی حصے سے اطالیہ کے شمالی حصے تک ہوتی گئی اور پدوا کے مدرسوں میں ان کا رواج ہوا، ان مقامات میں اس کی فلسفیانہ تعلیمات کو بھی فروغ ہوا، اور وہ اطبا جنھوں نے اس کی تحصیل کی حریتِ فکری کے دلدادہ ہو گئے۔ اس شہر کے مشہور علما سے جانبا انسیاوی ہے جس نے ۱۴۳۶ء میں اس کی شرحِ کبیر کے مطالعے کی ابتدا کی اور اس کی طباعت کا ارادہ کیا، لیکن اس کام کو پورا نہ کر سکا۔ بالآخر ۱۴۷۶ء میں وہ طبع ہوئی۔ اس کے بعد فلسفے کی تدریس کا کام سینکو، قرنیاس کے ذمے کیا گیا۔ ان دونوں حکما نے اعتراضات کی پروا نہ کی، بلکہ روحِ عالم کے مذہب کی اشاعت کی، گو یہ نظریہ عقیدۂ خلود میں مسیحی مذہب کے مخالف تھا۔ جب ان دونوں کے شاگرد نیفو نے اپنی کتاب عقل کے متعلق شایع کی تو اس پر اعتراضات اور لعن طعن کی بوچھار ہونے لگی۔

یہ امر ناقابل انکار ہے کہ ابن رشد کو مشہور فلسفی بیکن پر تفوق حاصل ہے ۳۲۳

جس نے اس کی تصانیف اور فلسفے سے استفادہ کیا، گویا کہ وہ وحی و الہام کا درجہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ اس نے اپنی ایک لاطینی کتاب "اپوس ماجوس" میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس کی فطری استعداد و علمی وسعت کی بہت کچھ تعریف کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:- "وہ ایک متین، دوررس فلسفی ہے جس نے فکرِ انسانی کی اکثر غلطیوں کی تصحیح کی اور عقل کے ثمرات میں ایک ایسی ثروت کا اضافہ کیا ہے کہ شاید ہی کسی دوسرے سے ممکن ہو سکے۔ اس نے اکثر ایسے امور دریافت کیے جن سے اس سے قبل کوئی بھی آشنا نہ تھا۔ نیز اس نے اکثر ان کتابوں کے اشکالات اور پیچیدگیوں کو بھی رفع کیا جن پر اس نے بحث کی ہے۔"

مشہور مدرسی توماس اکویناس نے (۱۲۲۵ء تا ۱۲۷۴ء) قدیس کا درجہ حاصل کیا، کیونکہ وہ مغرب کے کلیسا میں سب سے بڑا لاہوتی اور قرونِ وسطیٰ کے اکابر فلاسفہ سے تھا۔ اس کے اقبال کا ستارہ اس کی کتاب "اجمال اللاہوت" (سوما تیولوجیا) کے ذریعے چمکا، جس میں اس نے خدائے تعالیٰ کو طبیعت فعالہ سے تعبیر کیا ہے۔

قدیس توماس نے دنیوی افکار سے اپنے تعلق کے اسباب بیان کیے ہیں، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اس کی اپنی کتاب کی ترتیب میں شکل اور مادّے کے اعتبار سے ابن رشد کے طریقے اور فلسفے کو بہت کچھ دخل ہے۔ بظاہر وہ اس کی تضعیف و تنقید کرتا ہے لیکن جب وہ فکر کے ذریعے حکمت کے کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ مبدء تعدد کو ایک ایسی شے قرار دیتا ہے جس کی بنیاد مادّے کی ازلیت پر ہے۔ اس میں اس نے ارسطو اور ابن رشد کے افکار سے استفادہ کیا ہے۔

ابن رشد اہل کلیسا کے حملوں سے نہ بچ سکا۔ انھوں نے اس کی ہر طرح سے مذمت کی اور اس پر انتہائی طعن و تشنیع کو روا رکھا۔ پترارک اس کے متعلق کہتا ہے "یہ وہی کتا ہے جس کو شدتِ غیض نے مشتعل کر دیا، اور وہ اپنے مالک مولا مسیح اور کیتھولک مذہب پر بھی بھونکنے لگا۔" دانتے نے تو اس کو ایک خاص عزت دی ہے۔ اس نے اس کو ایک ایسا پیشوا قرار دیا ہے

جس نے اپنے کفر و اعتزال کی بنا پر دوزخ میں جگہ محفوظ کرلی ہے!

منجملہ ان لوگوں کے جنھیں ابن رشد کی اتباع کے باعث سزا ملی، ہرمان فان ریز ویک، کاہن ہولنڈی ہے جو ۱۵۱۲ء میں بمقام لدھائے، بے دینی (ہرطقہ) کے الزام میں جلا دیا گیا۔ عجیب بات یہ ہے کہ یہ فاضل حکیم حکمت سے آشنا ہونے سے قبل محکمۂ تفتیش کا قاضی تھا، اور کسی نے بھی اس کی طرح مسیحی مذہب کی پُر اخلاص و بلیغ مدافعت نہیں کی تھی!

اس کے بعد اس کے خیالات میں یک بیک انقلاب پیدا ہوا، چنانچہ وہ ۱۵۰۲ء میں محکمۂ تفتیش میں جو اس کے محاکمے کے لئے قایم کیا گیا تھا ایک ایسے انداز میں (جس سے ثابت ہوتا تھا کہ وہ تمام شرعی صفات سے آراستہ اور عقلی قوتوں سے مزین ہے) بیان کرتا ہے کہ "عالم ازلی ہے، مخلوق نہیں، جیسا کہ اس مجنون موسیٰؑ نے دعوے کیا ہے۔ نہ جہنم ہے اور نہ کوئی حیات آئندہ۔ ۲۲۴
سیدنا مسیحؑ ابن اللہ نہیں تھے۔ میں مسیحی پیدا ہوا، لیکن اب میں تم میں سے نہیں ہوں، کیونکہ تم مجنون ہو۔" اس پر اس کو مجلس نے حبس دوام کی سزا دی۔ دس سال بعد اس کو دوبارہ مجلس محاکمہ میں پیش کیا گیا، سبھوں کا خیال تھا کہ اس نے زمانۂ قید میں اپنے خیالات کی سختی کم کر دی ہوگی، اس کی طبیعت میں ضعف، اور سرکشی میں کمی واقع ہوئی ہوگی۔ لیکن معلوم ہوا کہ وہ پہلے سے بھی زیادہ شدید اور پُر جوش ہو گیا ہے! اس لئے اس کے جلا دینے کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ وہ ۱۴ دسمبر ۱۵۱۲ء میں جلا دیا گیا! اس روز اس نے ایک جملہ کہا جو اس طویل استشہاد کا سبب ہے، وہ یہ ہے:-

"تمام علما میں افضل ارسطو، اور اس کا شارح ابن رشد ہے۔ یہ دونوں حقیقت سے قریب ہیں، انھیں کے ذریعے مجھے ہدایت نصیب ہوئی، انھیں کے توسط سے میں نے اس نور کو پا لیا جو اب تک میری نظر سے اوجھل تھا۔"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہرمان کے خیالات کی بنیاد بالکلیہ ابن رشد کے مذہب پر تھی۔ اگر اس کا اعتقاد اس قسم کا نہ ہوتا، اور وہ اس کا اعلان نہ کرتا تو اپنے فلسفیانہ خیالات کی بنا پر اس طرح سزا نہ پاتا۔

ابنِ خَلدُون

۷۳۲ھ تا ۸۰۸ھ

۲۲۵ ابن خلدون جو مشرق و مغرب کے فلاسفۂ تاریخ کا سرتاج ہے بمقام تونس ۷۳۲ھ پیدا ہوا اور ۸۰۸ھ میں بمقام مصر وفات پائی۔ وہ آٹھویں صدی ہجری کے مشاہیر سے ہے۔ اس کا نام ابوزید عبدالرحمٰن بن محمد بن محمد بن خلدون ولی الدین التونسوی الحضرمی الاشبیلی المالکی ہے۔ اس کا سلسلہ اندلسی خاندان سے ہے جو اشبیلیہ میں اقامت گزین ہو گیا تھا۔ اس کے بعد اس کے اجداد نے ساتویں ہجری کے وسط میں اشبیلیہ سے تونس کی طرف ہجرت کی۔ ابن خلدون کے اجداد کا نسب قبائل یمن سے بنی وائل تک پہنچتا ہے۔ اور خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے جد اعلیٰ نے یمن سے اندلس کی جانب تیسری صدی ہجری میں ہجرت کی

ابن خلدون نے تونس میں نشو نما پایا اور وہیں علوم مروجہ کی تحصیل کی۔ کچھ عرصے بعد ابن خلدون کو وبا کے خوف سے تونس چھوڑنا پڑا۔ اس نے ہوارہ کی طرف رخ کیا اور وہاں پہنچ کر اس شہر کے حاکم ابن عبدون کے ہاں اقامت اختیار کی جس نے اس کا پُر جوش استقبال کیا اور بلاد مغرب کے سفر کے لیے اس کی امداد کی۔ ابن خلدون نے ابن بطوطہ کی طرح اوائل عمر ہی میں اکثر ممالک کی سیاحت کی ہے۔ ۷۵۵ھ میں سلطان ابوعنان المرینی والی تلمسان نے اس کو اپنے ہاں فاس میں طلب کیا۔ اس وقت اس کی عمر تقریباً تیئس سال تھی۔ بادشاہ نے اس کی بہت کچھ قدر و منزلت کی اور

عہدۂ کتابت اس کے تفویض کیا۔ لیکن سلطان کے اس حُسنِ سلوک سے اس کے ہمعصروں کے دل میں جو اُس سے کم درجہ پر تھے آتشِ حسد بھڑک اُٹھی۔ انھوں نے سلطان کے ہاں اس کی شکایت کی اور یہ الزام لگایا کہ وہ محض اپنے مکر و فریب کے ذریعے سلطان پر حاوی ہوگیا ہے۔ پس سلطان نے اس کو قید کر دیا، لیکن اسی طرح جیسے کہ متعمرات میں طلفار قید کیے جاتے تھے بالآخر ابوعنان المرینی والیٔ تلمسان نے سنہ ۷۵۹ھ میں وفات پائی۔ اس کے بعد وزیر ابنِ عمر نے ابنِ خلدون کو نہ صرف آزاد کر دیا بلکہ اس کو خلعتوں سے سرفراز کیا اور اس کے ساتھ ہمیشہ حسنِ سلوک سے پیش آتا رہا۔

اسی زمانے میں اتفاق یہ ہوا کہ سلطان ابوسالم المرینی اندلسی نے مکّے کے سفر کا ارادہ کیا چونکہ ابنِ خلدون اور بنی مرین کے درمیان بہت خلوص تھا اس لیے سلطان ابنِ خلدون کو اپنے ہمراہ لیے ہوئے سنہ ۷۶۰ھ میں سرزمین فاس میں داخل ہوا اور اس کو اپنا پرائیوٹ سکرٹری بنا لیا۔ ابنِ خلدون نے اس فریضے کو جو اس کے ذمے کیا گیا تھا نہایت حسن و خوبی کے ساتھ انجام دیا۔

۲۲۶ لیکن خطیب ابن مرزوق نے اپنے مکر سے ابنِ خلدون پر غلبہ حاصل کر لیا اور سلطان کے ہاں اس کی چغلی کھانی شروع کر دی۔ یہ خبر ابنِ خلدون اور اعیان دولت کی دلشکنی کا باعث ہوئی۔ اس لیے لوگ سلطان کے مخالف ہو گئے۔ اس اثنا میں سلطان کا انتقال ہوگیا۔ اس کے بعد ابنِ خلدون نے وزیر عمر ابنِ عبداللہ کے ذریعے دربار میں پھر سے اپنا رسوخ پیدا کر لیا۔ کچھ دنوں بعد اس نے اُندلس جانے کا قصد کیا۔ لیکن وزیر ابنِ عمر نے اس کو منع کیا۔ جب ابنِ خلدون نے واپسی کی امید دلائی تو اس کو اجازت دی گئی۔ چنانچہ سنہ ۷۶۴ھ میں اس نے اندلس کا رُخ کیا اور غرناطہ پہنچا۔ اس وقت وہاں ابوعبداللہ حکمراں تھا جو قبیلۂ بنی احمد سے تھا۔ وہ ابنِ خلدون کے آنے سے بہت خوش ہوا اور اس کی بہت کچھ آؤبھگت کی۔ اپنے اعلیٰ محلوں سے ایک مکان اس کو رہنے کے لیے دیا۔

سنہ ۷۶۵ھ میں ابنِ خلدون نے کاستیل (قشتالہ) کا رُخ کیا اور اس کے حاکم کے پاس پہنچا۔ اور اس کے اور ملوک عدوہ کے درمیان ہدیۂ فاخرہ کے ذریعے صلح کرانے کی کوشش کی۔ صاحب قشتالہ نے اس کو اپنے پاس رہنے کے لیے مجبور کیا مگر اُس نے عذر کیا۔ حاکم نے اس کو ایک خچر عنایت کیا جس کی لگام سونے کی تھی جب ابنِ خلدون

غرناطہ پہنچا تو اس نے خچر اور لگام سلطان ابوعبداللہ کو بطور تحفہ نذر کر دیے۔ بادشاہ نے اس کو بہت کچھ مال و دولت سے سرفراز کیا اور جاگیر کے طور پر ایک شہر بھی عطا کیا اور اس کو امرار و مصاحبین کے زمرے میں داخل کر لیا۔ لیکن یہ جاگیر اور مال و دولت ابنِ خلدون کی ہمت کو سیاحت سے باز نہ رکھ سکے۔ اب اس کو اپنے اہل و عیال کے ہاں جانے کا اشتیاق پیدا ہوا۔ جب وہ اپنے وطن تونس تا لجیا پہنچا تو اس کو داء الحنین کا مرض لاحق ہوا، جو اکثر ادیب، شاعر اور ذکی الطبع انسان کو عموماً ہوا کرتا ہے۔ پھر اس نے بجایہ کا رُخ کیا جہاں کہ والی عبداللہ نے اس کا شاندار طور پر خیر مقدم کیا۔ اور تمام اہلِ شہر اس کے ہاتھوں کو چومنے لگے۔ سلطان نے اس کو اعلیٰ عہدوں پر مامور کیا اور حکومت کے کاروبار اس کے ہاتھ میں دے دیے اس نے اپنے علم، اثر و نفوذ اور قلم کے ذریعے سلطان کی خدمت کی اور ان اُمور کو جو اس کے تفویض کیے گئے تھے انتہائی خلوص کے ساتھ انجام دیا۔

اس عرصے میں ابوالعباس امیر قسطنطنیہ نے ابوعبداللہ والی بجایہ پر حملہ کر دیا اور اس کے شہر پر قابض ہوگیا۔ مگر اس نے ابنِ خلدون کی جاں بخشی کی اور اس کے ساتھ احترام سے پیش آیا۔ لیکن کچھ دنوں بعد ابوالعباس کے ہاں ابنِ خلدون کی بہت کچھ شکایتیں کی گئیں جس کی وجہ سے اس نے اپنے عہدے سے سُبکدوش ہو کر رخصت چاہی۔ امیر نے اس کو اجازت دے دی۔ ابنِ خلدون قبائل عرب کے ہاں چلا گیا۔

اس کے بعد ابوحمو والی تلمسان نے اس کو حجابت اور علامت کے اجو امنار کا سب سے بڑا عہدہ ہے) عہدوں کو انجام دینے کے لیے مجبور کیا۔ لیکن اس نے یہ عذر کیا کہ وہ اس وقت سیاسی کاروبار سے علمی مشاغل کو بہت زیادہ پسند کرتا ہے۔ پھر اس نے اُندلس جانے کا ارادہ کیا اور ابوحمو سے اجازت طلب کی۔ اس نے اس کو رخصت کرتے ہوئے ابنِ احمر کے نام ایک خط بھی دیا۔ لیکن ابنِ خلدون سمندر کو عبور کرنے سے ۲۲۷
عاجز رہا۔ عبدالعزیز المرینی والی مغرب اقصیٰ کو اس کی خبر پہنچی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ابنِ خلدون کے ساتھ سلطان اندلس کے لیے ایک امانت بھی ہے۔ اس نے ابنِ خلدون کا استقبال کیا اور اس سے تمام امور دریافت کیے۔ جب امانت والی خبر غلط ثابت ہوئی تو اس کے ساتھ بہت احترام سے پیش آیا اور اپنے ہاں مہمان رکھا اور بجایہ جانے میں مدد کی۔

اس کے بعد ابن خلدون تلمسان میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ اقامت گزین ہو گیا اور ان کے ساتھ بنی سلامہ کے قلعے میں جو بنی توجین کے شہروں میں سے ہے بود و باش اختیار کی اور وہاں چار سال تک رہا۔

اسی اثنا میں ابن خلدون نے اپنی تاریخ لکھنی شروع کی۔ اس نے پہلے مقدمے کی تکمیل کر لی، اس کے بعد تاریخ کی بعض فصول بھی لکھیں۔ یہ زمانہ تقریباً ۷۸۰ھ اور اس کی وفات سے تیس برس قبل کا ہے۔ اس وقت اس کا سن پچاس برس کا تھا۔ اب اس کو اپنے وطن تونس جانے کا شوق پیدا ہوا۔ اس نے حاکم تلمسان سے اجازت چاہی اور ۷۸۰ھ میں وطن پہنچا۔ وہاں کے بادشاہ نے اس کا خاص طور پر احترام کیا اور اس کو اپنا پرائیوٹ سکرٹری بنا لیا اور اپنی تالیف کی تکمیل پر آمادہ کیا۔ اب ابن خلدون نے کامل اطمینان کے ساتھ اپنی تاریخ کی طرف توجہ کی لیکن کچھ دنوں بعد جب اس کی شکایتیں دربار میں ہونے لگیں تو اس نے مصر کا قصد کیا اور اسکندریہ کے سفر کی اجازت چاہی۔ وہاں وہ ۷۸۴ھ میں جا پہنچا۔ پھر اس نے قاہرہ کا رخ کیا اور جامعۂ زہر میں مالکی فقہ کی تعلیم دینی شروع کی۔ جب یہ خبر سلطان مصر برقوق عظیم کو پہنچی تو اس کو اپنے ہاں بلایا اور بہت آؤ بھگت کی۔ ۷۸۶ھ میں مالکی مذہب کا قاضی مقرر کیا۔ اس نے منصب قضارت کو باحسن وجوہ انجام دیا اور ایک عالم، قاضی، مدرس، مورخ، ادیب کی حیثیت سے اس کا شہرہ چار دانگ عالم میں ہو گیا۔ اکثر لوگ اس کو حیرت کی نظر سے دیکھنے لگے اور اس کے حاسدین کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ انھوں نے اس کی شکایت کرنی شروع کی اور اس کے متعلق غلط خبریں اڑانے لگے۔

ابن خلدون نے اپنے اہل و عیال کو تونس سے بلوا بھیجا تاکہ ان کے ساتھ قاہرہ میں گذارے۔ لیکن اثنائے راہ میں یہ تمام غرق ہو گئے۔ اس صدمۂ جانکاہ نے اس کی کمر توڑ دی۔ چنانچہ اس نے منصب قضاوت سے علٰحدگی اختیار کر لی اور تدریس و تالیف کے لیے خود کو وقف کر دیا۔ اس حالت میں تین برس گذارے۔ اس نے ۷۸۹ھ میں قاہرہ سے فریضۂ حج کی ادائی کے لیے حجاز کا رخ کیا۔ پھر دوسرے سال مصر لوٹا اور اپنی کتاب کی تصنیف میں مشغول ہو گیا اور ۷۹۷ھ میں اس کی تکمیل کر دی۔ اس وقت اس کی عمر ۶۵ سال تھی۔ وہ پندرہ برس تک اس کام میں مشغول رہا۔

اس طرح ایک عرصے تک ابن خلدون مصر میں مقیم رہا۔ یہ ملک زمانۂ قدیم سے علم و ادب کا ملجا و ماویٰ رہا ہے۔ بالآخر ۸۰۸ھ میں ابن خلدون نے وفات پائی اور وہیں کے ایک قبرستان میں مدفون ہوا۔ افسوس ہے کہ اس کی قبر کا اس زمانے میں کسی کو علم نہیں۔

۲۲۸

ابن خلدون کی تالیفات

۱۔ تاریخ ابن خلدون

ابن خلدون نے علما اور مفکرین میں نہ صرف ایک کتاب کی وجہ سے شہرت حاصل کی بلکہ اس کتاب کے ایک ہی جز کی وجہ سے اور وہ اس کا مقدمہ ہے۔ اس کی تاریخ کا پورا نام یہ ہے "العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب والعجم والبربر ومن عاصرہم من ذوی السلطان الاکبر"۔ یہ تین کتب اور سات مجلدات پر منقسم ہے۔

کتاب اول: ۔ اس میں عمرانیات اور ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی گئی ہے جو اس میں عارض ہوتے ہیں، جیسے ملک، سلطان، کسب معاش، صنائع، علوم اور ان کے علل و اسباب۔ یہی کتاب اول اس کا وہ مقدمہ ہے جو مشہور عالم ہے، یہ تقریباً ۴۰۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اسی نے ابن خلدون کو ایک نہایت اعلیٰ مرتبے پر فائز کر دیا۔ کیوں کہ اس نے اس میں ان جدید مباحث پر روشنی ڈالی ہے جن کو اس زمانے میں علوم اجتماعی، سیاسیات، اقتصاد سیاسی، اقتصاد اجتماعی، فلسفۂ تاریخ، قانون عام وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں ہیگل، جرمن فلسفی۔ میکاولی، اطالوی عالم سیاسیات، گبن، انگلستانی مورخ بلاشبہ ابن خلدون کے تلامذہ میں شمار کیے جا سکتے ہیں۔

ابن خلدون آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں گذرا ہے۔ ان مباحث پر اس نے اس وقت اپنے زریں خیالات کا اظہار کیا جب کہ اہل یورپ پر پردۂ غفلت پڑا ہوا تھا۔ عربوں میں سے بھی ان مسائل پر کسی نے کچھ نہیں لکھا۔

قطع نظر ان چند منتشر خیالات کے جن کی کوئی اہمیت نہیں۔ برخلاف اس کے ابن خلدون نے ان مباحث پر کافی شرح وبسط کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ واقعات کا باہمی موازنہ ومقابلہ کرکے ان سے نتائج اخذ کیے اور ان علل سے بحث کی جن سے اس نے ذاتی مطالعہ یا شخصی تجربے کی بنا پر واقفیت حاصل کی تھی۔

بلاشبہ ابن خلدون کی سیر وسیاحت، اس کا ایک مملکت سے دوسری مملکت کو نقل وحرکت کرنا اور مرتبۂ اعلیٰ کی تلاش میں اس کا ایک سلطنت سے دوسری سلطنت میں پہنچنا، مختلف قوموں سے اس کا میل جول اور ان سلطنتوں کے بعض خصوصیات سے اس کا پوری طرح واقف ہونا۔ ان تمام امور نے اس کے مباحث کی تکمیل میں بڑی مدد کی۔ اس میں شک نہیں کہ اصولی تصورات تو پہلے ہی سے اس کے دماغ میں پوشیدہ تھے، اب تجربے اور سیر وسیاحت سے ان میں پختگی پیدا ہوتی گئی اور بالآخر ان کا عالم وجود میں ظہور ہوا۔

مقدمۂ ابن خلدون پر ایک نظر ۲۲۹

مقدمے کی پہلی فصل میں زمین اور اس کے شہروں کی آبادی، انسان کے رنگ و اخلاق میں آب وہوا کی تاثیر، تموّل وافلاس کی وجہ سے آبادی کے حالات میں اختلاف اور ان آثار سے بحث کی گئی ہے جو انسان کے بدن اور اخلاق پر مرتب ہوتے ہیں۔

یہ بحث اس مسئلے سے بہت کچھ مشابہ ہے جس کو آج کل علمائے یورپ نے ابن خلدون کے پانچ سو برس بعد نشو وارتقا کے نظریے کی صورت میں پیش کیا ہے۔

دوسری فصل میں بدوی آبادی اور وحشی قبایل واقوام پر روشنی ڈالی ہے۔ نیز ان مباحث کو بھی پیش کیا ہے جو بداوۃ وحضارۃ کی طبیعتوں کے متعلق پیدا ہوتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان نسب، عصبیت، ریاست، حسب، ملک اور سیاست کے اعتبار سے امتیاز کیا ہے۔

یہ بحث نظام اجتماعی کے ان عام قواعد کی جنس سے ہے جس کا ظہور یورپ میں انیسویں صدی میں ہوا، جس کو ہمارے معاصرین نے سوشیالوجی (عمرانیات) سے تعبیر کیا ہے۔

تیسری فصل میں دول عامۂ ملک، خلافت، سلطانی مراتب سے بحث کی ہے اور سیادت کے اسباب اور دول کے استحکام کی توجیہ کی ہے۔ نیز امارت کے تحفظ کے طریقے، حکومت وخلافت کے شرائط، بادشاہوں کے خصائل، بیعت کا مفہوم، ولایت عہد سلطان کے مراتب، سلطنت کے دواوین، فوج، اور اس کے اصول، جنگ کے قواعد، سلطنت کے عروج وزوال کے اسباب کو واضح کیا ہے۔

یہ بحث علمی اور عملی سیاست کی قسم سے ہے۔ انگلستانی مورخ گبن نے ایک کتاب "روفی سلطنت کے انحلال وسقوط"[1] کے اسباب پر لکھی ہے۔ اس میں اس نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے جس کو ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں پیش کیا تھا۔

چوتھی فصل میں شہروں، مختلف آبادیوں، ان کے تمدن اور عمارتوں اور مملکتوں سے ان کے تعلق کو واضح کیا گیا ہے اور ان امور پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جن کو بری وبحری حیثیت سے ان کی تکوین وتشکیل میں پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ نیز مساجد اور مکانوں کی تعمیر سے بھی بحث کی گئی ہے۔ اس بحث کا تعلق ہندسۂ حربیہ سے ہے۔

پانچویں فصل میں معاش اور کسب وصنایع کے اعتبار سے اس کی مختلف صورتوں سے بحث کی گئی ہے۔ اس میں رزق اور کسب کے مسایل ہیں اور بتلایا گیا ہے کہ
۲۳۰ یہ اعمال بشری کا ماحصل ہیں۔ اس کے بعد معاش اور اس کے اقسام وطرق اور طبیعت عمرانی سے اس کے تعلق کو واضح کیا گیا ہے۔ اس میں رزق کے مختلف طریقوں مثلاً تجارت، صنعت اور اُن کے مختلف اقسام کے بھی تفصیلی مباحث ہیں۔ نیز اس زمانے کی اصولی صنعتوں جیسے زراعت، تعمیرات، پارچہ بافی وخیاطی، اور توالد وتناسل، طب، باغبانی، موسیقی وغیرہ پر روشنی ڈالی ہے۔

یہ وہ مباحث ہیں جن کو اس دور کے لوگ اقتصاد سیاسی اور اقتصاد اجتماعی سے

---

[1] The Decline and fall of Romen Empire

تعبیر کرتے ہیں۔ اس فصل کے اکثر مبادیات وہ بنیادی اصول ہیں جن پر کارل مارکس کی کتاب "راس المال" (Das Capital) مشتمل ہے۔

چھٹی فصل علوم اور ان کے اقسام، تعلیم اور اس کے طریقوں اور مختلف صورتوں پر مشتمل ہے۔ اس میں تعلیم کے مباحث اور حضارۃ سے اس کا تعلق بتلایا گیا ہے۔ ہر علم سے انفرادی طور پر بحث کی گئی ہے۔ ہر ایک کی تاریخ اور اس کے شروط بتلائے گئے ہیں۔ جیسے علوم قرآن، حدیث، فقہ، علوم لسانیہ، طبعیات، ریاضی، طب، ادب، شعر، تاریخ، الٰہیات، علم النفس، علوم نجوم، علوم سحر۔

یہ مباحث علم تربیت (Padagogy) کی قبیل سے ہیں جن کے ماہرین امریکہ میں ولیم جیمس، اور یورپ میں اسپنسر اور فرڈیل وغیرہ ہیں۔ ابن خلدون کے اسلوب کے متعلق اس کتاب میں موقع کے لحاظ سے بحث کی جائے گی۔

اس مقدمے نے مفکرین یورپ کے ہاں ایک خاص اہمیت حاصل کر لی ہے۔ علامہ کاترمیر نے اس کا پیرس کے قومی کتب خانہ کے نسخے سے فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا ہے یہ فرانسیسی ترجمہ انیسویں صدی کے نصف ثانی کے اوائل میں طبع ہوا۔ اس کی بعض فصول کا ترجمہ انگریزی، جرمنی، اطالوی اور ترکی زبانوں میں بھی کیا گیا۔ یورپ کے تمام بڑے کتب خانوں میں اس کے مطبوعہ و قلمی نسخے پائے جاتے ہیں۔

ب۔ تاریخ ابن خلدون پر ایک نظر

نفس تاریخ دو کتابوں پر مشتمل ہے۔ یعنی دوم و سوم، اس کی چھ جلدیں ہیں۔

کتاب دوم میں عرب کے حالات اور ابتدائے آفرینش سے آٹھویں صدی تک (یہ وہ زمانہ ہے جس میں مورخ مذکور گذرا ہے) اس کے مختلف قبائل و دول نیز ان کے ہم عصر اقوام و دول جیسے اہل فارس، ہند، نبط، حبش، سریان، یونان، روما، مصر وغیرہ سے بحث کی ہے۔

تیسری کتاب اہل بربر اور اہل مغرب کی ایک دوسری قوم کے حالات پر

مشتمل ہے۔ ان کی اولیت، نیز ان کے تمام حالات اور مغربی ممالک میں ان کی مختلف سلطنتوں کی توضیح کی گئی ہے۔

تاریخ ابن خلدون تاریخ کی دوسری کتابوں پر اپنے فلسفیانہ مقدمات کے لحاظ سے تفوق رکھتی ہے جو اکثر فصلوں کی ابتداء میں پائے جاتے ہیں خصوصاً جب بحث ایک سلطنت سے دوسری سلطنت کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں بحث کی ابتدا اسباب و علل سے کرنی پڑتی ہے۔ یہ زمانۂ جاہلیت کے عرب اور بربر اور ان کے ممالک کی ایک نہایت مبسوط تاریخ ہے۔

مشرق کے اکثر ناقدین نے اس کتاب کی اہمیت کے گھٹانے میں غلطی کی ہے۔ اور ابن خلدون کی اس تالیف پر تعقید و پیچیدگی کا اعتراض کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین یورپ ہی نے اس کی کما حقہ قدر کی اور اس کو اتنی ہی اہمیت دی جتنی کہ اس کے مقدمے کو۔ اور اپنی زبانوں میں اس کے ان حصوں کا ترجمہ کر لیا جو ان کے اور ان کے ممالک کے لیے مفید تھے۔ چنانچہ دی سلان[1] نے "القسم الخاص ببلاد المغرب والبربر" کو شایع کیا جو الجزائر میں مقدمے کے فرانسیسی ترجمے کی اشاعت سے گیارہ سال قبل دو بڑی جلدوں میں طبع ہوئی اور تقریباً ایک ہزار صفحوں پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کو "کتاب الدول الاسلامیہ فی المغرب" سے موسوم کیا گیا ہے اس کے پانچ برس بعد اسی حصے کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ ہوا۔ اور الجزائر میں ۱۸۵۲ء میں اس کی اشاعت ہوئی۔

مستشرقین نے اس تاریخ کے اس جز خاص کو بھی لیا ہے جو افریقہ اور صقلیہ کے حالات (انگریزوں کے تسلط سے قبل) سے متعلق ہے۔ اس جز کو پیرس میں فرانسیسی ترجمے کے ساتھ استاد "دفبرجیہ" نے ۱۸۴۱ء میں طبع کیا ہے۔ اور بن احمر کی تاریخ سے بھی ایک خاص حصہ فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔

۳۔ ابن خلدون کے شخصی حالات

مولفین عرب میں روزنامچے اور شخصی مذاکرات کے لکھنے میں ابن خلدون اپنی آپ

[1] De Slane

نظیر ہے۔ ان میں اس نے روزمرہ کے حالات لکھے ہیں، اور اس کو "التعریف بابن خلدون" سے موسوم کیا ہے۔ اس میں اس کی سوانح، نسب، اسلاف کی تاریخ یوروپین انداز میں بیان کی گئی ہے۔ اثنائے بیان میں ان واقعات کو بھی پیش کیا ہے جن کا اس نے اپنی زندگی میں مشاہدہ کیا تھا۔ اسی کے ضمن میں اس نے مراسلات و قصائد بھی لکھے ہیں جنھیں اس نے چند خاص اوقات میں منظم کیا تھا۔ نیز ان تمام حالات کو بھی پیش کیا ہے جو اس کے زمانۂ حیات میں وقوع پذیر ہوئے تھے۔ ان مذاکرات کا سلسلہ ۸۰۷ھ یعنی اس کی وفات سے ایک سال قبل تک جاری رہا۔ "دارالکتب مصریہ" میں ان مذاکرات کا ایک قلمی نسخہ (۱۵۰ صفحوں پر سنہری حروف میں لکھا ہوا موجود ہے۔ اس کا کچھ ملخص اس کی مطول تاریخ کے بعض نسخوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

ابن خلدون کا فلسفۂ اجتماع ۲۳۲

علم اجتماع کے قواعد کی تدوین میں ابن خلدون یورپ کے تمام مصنفین کا پیشرو ہے۔ اس میدان میں اس سے قبل سوائے فلاسفۂ یونان کے کسی نے قدم نہیں رکھا۔ کسی نے سچ کہا ہے کہ مقدمے کے مقابلے میں خود اس کی تاریخ ہیچ ہے۔ ابن خلدون کے مقدمے نے اہل یورپ کی توجہ کو اہل مشرق کی توجہ سے زیادہ اپنی طرف مائل کیا۔ کیونکہ حقیقی معنیٰ میں وہ اپنے مفہوم اور انداز بیان کے اعتبار سے ایک مستقل کتاب ہے، اپنی شکل وصورت کے لحاظ سے وہ ایک مرتب ومنظم شے ہے اور اپنے موضوع کے لحاظ سے اہم فوائد اور جدید مباحث پر مشتمل ہے۔ علما کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مغربی از یقینی فلسفی جدید علم اجتماع کا بانی ہے۔

ابن خلدون نے ظواہر مدنیت کی دو قسمیں کی ہیں: ظواہر خارجی وظواہر داخلی۔ ظواہر خارجی سے اس کی مراد ظواہر طبیعی ہیں، جیسے دینی عقائد، آب وہوا، سکونت۔ ظواہر داخلی سے وہ ظواہر مراد ہیں جو جماعت میں نشوونما پاتے ہیں اور اپنی قوت سے ان پہ اثر انداز ہوتے ہیں۔

ابن خلدون نے اپنے نظریے کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ انسان فطرۃً اجتماع کی جانب میلان رکھتا ہے۔ یہ حکمائے یونان وعرب کا وہ نظریہ ہے جس کو خود اگسٹ کامٹ نے اپنے فلسفۂ وضعیہ کے چوتھے جزء میں اختیار کیا ہے۔ ابن خلدون ارسطو کے ساتھ اس امر پر متفق ہے کہ جماعت فرد کی سعادت کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ وہی نظریہ ہے جس کی ہربرٹ اسپنسر نے اپنے فلسفے میں اشاعت کی اور اس کو اہمیت دی ہے۔ ابن خلدون نے چند ایسے حقایق دریافت کیے ہیں جن سے یونانی فلسفی ناآشنا تھے۔ اس نے انسانی اور حیوانی جماعتوں میں امتیاز کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ حیوانی اجتماع عادت کے تحت فطرت کے اقتضا سے ہوتا ہے اور انسانی اجتماع فطرت، عقل اور غور وفکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

میکاولی[1]، ابن خلدون کے بہت مشابہ ہے اور ہم اس کو مونٹسکیو[2] کے بھی مماثل قرار دے سکتے ہیں کیوں کہ ان دونوں نے تاریخی واقعات سے اجتماعی قوانین کے اخذ کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابن خلدون نے اطراف واکناف میں اکثر ایسی اقوام کا معائنہ کیا جو لامذہبیت کی زندگی گذار رہے تھے تاہم وہ ایک وسیع ملک، ایک زبردست بادشاہ، ایک خاص نظام، اعلیٰ قوانین، فاتح لشکر اور آباد شہر رکھتے تھے اور اس نے یہ بھی دیکھا کہ وہ اقوام جو ادیان منزلہ کے پیرو ہیں، دوسرے اقوام کی بہ نسبت اقلیت رکھتی ہیں۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ممالک ودول کی تاسیس میں نبوت کی کوئی ضرورت نہیں۔

۲۲۳ ابن خلدون نے اس رائے کے اختیار کرنے میں اکابر فلاسفۂ اسلام اور اسلامی مورخین کی مخالفت کی ہے۔ لیکن بہت جلد اس نے اپنا یہ خیال بدل دیا چنانچہ بعد میں اس نے لکھا ہے کہ نبوت اگرچہ عام ممالک کی تاسیس کے لیے ضروری نہیں لیکن ترقی یافتہ اور باکمال ممالک کے لیے ناگزیر ہے۔ کیونکہ وہ مملکت جس کی بنیاد نبوت پر ہو دین ودنیا کے منافع کا مجموعہ ہوتی ہے۔

---

[1] Machiavalli (1469-1527)

[2] Montesquieu (1689-1755)

ابن خلدون آب و ہوا کو ان عوامل سے، جو اجتماع سے خارج ہوتے ہیں سب سے پہلا عامل قرار دیتا ہے۔ اس نے اقالیم سے بحث کی ہے اور زمین کو سات اقلیموں میں تقسیم کیا ہے جن کی آب و ہوا میں انتہائی برودت سے لے کر شدید حرارت تک بہت سارے اختلافات پائے جاتے ہیں اور درمیان میں بہت سے اعتدالی درجے ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون نے اپنے اس نظریے کا اظہار کیا ہے جس کو بعد میں بکل انگریز مورخ نے پیش کیا اور وہ یہ ہے کہ انسان کے جسم اور اخلاق پر حرارت اور برودت کا ایک خاص اثر ہوتا ہے، یا بالفاظ دیگر قوموں اور ملکتوں میں مدنیت اور حضارت کے اعتبار سے اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ اطراف و جوانب کے ممالک کے باشندے تمدن سے عاری ہوتے ہیں۔ اقلیم رابع حرارت و برودت کے اعتبار سے سب سے زیادہ معتدل ہے، اور آبادی، مدنیت، علوم کے نشوونما، اور ان کے ظہور۔ قوانین اور احکام کے لحاظ سے تمام پر فوقیت رکھتی ہے۔ اس قسم کے اقالیم میں اس نے بلاد سوریا اور عراق کو قرار دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ زمانہ قدیم سے تمدن اور مذاہب مختلفہ کا مرکز رہے ہیں۔

ابن خلدون اور مونٹسکیو کا اس نظریے میں کامل اتفاق ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ دونوں اس نظریے میں یونانی حکماء بقراط اور ارسطو اور فرانسیسی حکیم جان بودان کے پیرو ہیں۔

اس کے بعد ابن خلدون نے خارج از اجتماع عناصر کے دوسرے عنصر پر روشنی ڈالی ہے جو وسط جغرافی یا ہیئت یعنی مقامی موقع محل ہے اس کے ساتھ ہی اس نے فرد پر مقامی موقع و محل کی تاثیر سے بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خوشحالی افراد کو محنت سے مستغنی کر کے تعیش کی طرف مائل کر دیتی، خواہشات نفسانی کا غلام بنا دیتی ہے، اور اس کے نفس سے شجاعت و جنگجوئی کے صفات کو زائل کر دیتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر افلاس و تنگدستی ہو تو پھر فقر و فاقہ انھیں جد و جہد اور استقامت پر مجبور کرتا ہے اور کارزار زندگی میں ان کے اندر کشمکش و مقابلے کی روح پیدا کرتا ہے۔

لیکن ظاہر ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے ہیئت یعنی مقامی موقع و محل پر اس قدر زور نہیں دیا جس قدر کہ آب و ہوا پر۔ اس نے اس بحث کی طرف اس لئے توجہ نہیں کی کہ آب و ہوا کی بہ نسبت مقامی موقع و محل پر بحث کرنے کی نسبۃً بہت کم گنجائش ہے۔

تیسرا عنصر مذہب ہے۔ ابن خلدون اس کو ہر انسانی جماعت کے لیے ضروری قرار ۲۳۴
دیتا ہے اور اپنی تائید میں مذہبی اور فلسفیانہ دلائل پیش کرتا ہے جس سے حکیم ابن رشد کی تالیفات بھری پڑی ہیں۔

حکیم اندلس کی طرح ابن خلدون نے فلسفے اور مذہب میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے لیکن اسی کوشش کی وجہ سے ابن خلدون کی اہمیت ہماری نظروں میں کم ہو جاتی ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ اس کا استاد اور پیشوا ابن رشد درحقیقت فلسفی نہیں تھا بلکہ محض ایک مترجم تھا جس نے ارسطو کے فلسفے کا عربی زبان میں ترجمہ کیا تھا اور اس کو خاتمۂ حکمت اور ایک حتمی و قطعی شے قرار دیا تھا وہ ایک ایسا اسلامی حکیم ہے۔ جس نے یونانیوں کے خیالات اور اسلامی شریعت میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی تھی، اسی لیے وہ کسی فریق کو بھی راضی نہ کر سکا۔ اس سے فلسفی تو اس وجہ سے ناراض ہوئے کہ اس نے مذہب کو ایک ایسی جگہ دی جس کو فلاسفہ تسلیم نہیں کرتے۔ اہل مذہب کی رنجیدگی کا باعث یہ ہوا کہ اس نے مذہب کے خلاف توجیہ و تاویل سے کام لیا۔ لیکن اس کمزوری سے ابن رشد کی قدر و منزلت میں فرق نہیں آتا، کیوں کہ اس کی نیت ٹھیک تھی وہ ایک ایسے مذہب کا خواہاں تھا جو عقل اور فلسفے پر مبنی ہو لیکن کفر و الحاد کو مستلزم نہ ہو۔ اس کے بعد سے اس زمانے تک اکثر مفکرین نے شیخ قرطبہ کے مسلک کو اختیار کیا ہے، اس کی وجہ سے انھیں بھی شیخ کی طرح ہزاروں رسوائیاں اٹھانی پڑیں البتہ وہ قانونی سزا سے ضرور محفوظ رہے، کیونکہ اب لوگوں کو ان کے اعتقادات اور افکار کی بنا پر سزا دیئے کا زمانہ باقی نہیں رہا۔

ہم ابن رشد کو فلاسفہ میں شمار نہیں کر سکتے البتہ وہ ایک مصلح کی حیثیت ضرور رکھتا ہے اس کی مثال مارٹین لوتھر کی سی ہے۔ اس کی زندگی اذیتوں سے پر تھی، صرف اس وجہ سے کہ وہ مذہب اور حکمت کو ایک نظر سے دیکھتا تھا۔ ان دونوں سے اس کو محبت تھی اور ان میں تطبیق دینے کی کوشش کرتا تھا، لیکن وہ اس میں ناکام رہا۔ اس لحاظ سے یہ بات محل تعجب نہیں کہ ابن خلدون بھی مذہبی مسائل میں حیران و مضطرب رہا ہو کیونکہ ابن رشد کو ہر حال میں ابن خلدون پر تفوق حاصل ہے اس لیے کہ وہ بلاواسطہ حکیم ہے بخلاف اس کے ابن خلدون محض بالواسطہ فلسفی

قرار دیا جا سکتا ہے۔

ابن خلدون کی پُرگوئی کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس نے روح و تصوف، رُویائے صادقہ
اور وحی الٰہی پر بحث شروع کردی اور درحقیقت یہ تمام مسائل طبعی طور پر اس کے
موضوع بحث سے خارج تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے اقوام عالم پر مختلف
مذاہب کے اثر سے بحث کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ خدا پرست اور بت پرست
اقوام میں فرق واضح ہوجائے۔ نیز اس نے تمدن اور آبادی پر عقائد کے اثرات
اور مختلف دول کی مذہبیت اور لامذہبیت پر روشنی ڈالی ہے۔ اس اصول کو پیش نظر
۲۲۵ رکھ کر اس نے انسانیت کے ماضی، حال و مستقبل سے بحث کی ہے اور واقعات تاریخی
سے استشہاد کرتے ہوئے قدیم یونان کی بت پرست قوم جس میں ہیراقلیط، بقراط،
سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے حکما گزرے ہیں اور جہاں کسی نبی کا ظہور نہیں ہوا،
اور دوسری قوموں کا جن میں انبیا تو مبعوث ہوئے ہیں لیکن فلاسفہ و حکما پیدا نہیں
ہوئے موازنہ کیا ہے اور ان دونوں قسم کے اقوام کی تاریخ اور ہم عصر اقوام پر ان کے
اثرات سے بحث کی ہے۔

ابن خلدون کے لیے اپنے زمانے کے انسانوں کے حالات پر غور کرنے کے لیے
اس سے سہل کوئی اور طریقہ نہ تھا کہ اسی عہد کی قوموں کے حالات اور ہر ایک پر مذہبیت
اور لامذہبیت کے اثرات پر غور کرے۔ اس قسم کے مباحث سے ابن خلدون کی وقعت
میں کوئی کمی نہیں ہوتی، کیونکہ اس نے مذہبی شہروں میں نشو و نما پائی، اس کے بعد
اسپین کی سیاحت کی جس میں دوسرے مذاہب بھی رائج تھے۔ بعدازاں، افریقہ،
ایشیا اور یورپ کا سفر کیا۔ اس کو ایسی وحشی اقوام و قبائل کا قطعی علم تھا جن کا کوئی
مذہب نہ تھا۔ اور جن کی نشو و نما لق و دق جنگلوں میں ہوئی تھی، چنانچہ اس نے اپنی
تاریخ میں ان اقوام کے تمام حالات پر روشنی ڈالی ہے۔ اب اس کے لیے یہ بہتر تھا کہ
وہ ماضی و حاضر پر بھی ایک نظر ڈالے تاکہ وہ مذہبی و غیر مذہبی امور سے واقف ہوجائے
جو مستقبل کے دامن میں پوشیدہ تھے۔

اس قسم کی بحث انسانیت کے لیے بہت سود مند اور بارآور ہے۔ البتہ تصوف،
استخارہ، رویائے صادقہ، تجرد اور اس قسم کے مباحث جن میں حکیم نے اپنی عقل و دانش

کو رائگاں کیا غیر ضروری ہیں۔

یہاں تک ابن خلدون نے ان عوامل کی تشریح کی ہے جو اجتماع سے خارج ہیں۔
اس کے بعد اس نے ان اجتماعی عوامل پر بحث کی ہے جو جماعت میں نشو و نما
پاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہر انسانی جماعت تین دور سے گذرتی ہے۔ پہلا دور بدوی،
دوسرا غزوی، تیسرا حضری، ہوتا ہے۔ ہر قوم میں ایسے قبائل ہوتے ہیں جو پہلے صحرا
اور وادی میں زندگی گذارتے ہیں۔ اس کے بعد کچھ ترقی کرتے ہیں۔ پھر ان اقوام
سے جنگ کرتے ہیں جو ان سے تمدن کے اعتبار سے کم ہوتی ہیں اور یہ ان کا دوسرا
دور ہے۔ اس کے بعد یہ بھی متمدن ہوجاتے ہیں۔ اس طرح شہر آباد ہوتے ہیں، دواوین
مرتب ہونے ہیں، قوانین وضع ہوتے ہیں، مختلف علوم و فنون لطیفہ کو ترقی ہوتی ہے،
یہاں تک کہ تعیش کی طرف ان کا میلان ہوتا جاتا ہے۔ اور وہ لڑائی اور مقابلے
سے اجتناب کرنے لگتے ہیں۔ ان کی ہر بات میں ضعف نمودار ہونے لگتا ہے تاآنکہ
کوئی جنگجو قبیلہ ان کو مغلوب کرکے ان پر حکمرانی کرنے لگتا ہے۔

اسی طرح بنی نوع انسان میں ایک دائمی حرکت جاری رہتی ہے۔ بعض
قوموں کو عروج ہوتا ہے تو بعض کو زوال۔ ایک سلطنت ترقی کرتی ہے تو دوسری ۲۲۶
مغلوب ہوجاتی ہے، اور غالب و قوی سلطنت اس پر مسلط ہوجاتی ہے یہی اقوام کا
طریقہ چلا آرہا ہے۔ ابن خلدون نے محض اپنے غور و فکر اور اقوام عرب و بربر کی تاریخ
کے مطالعے سے اس حقیقت کا انکشاف کیا۔ اس معنی کے لحاظ سے وہ سب کا پیشرو
قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ جو علما اس سے قبل گذرے ہیں انھوں نے ان اقوام کی
تاریخ کا مطالعہ نہیں کیا اور نہ ان کی اقوام کو ایسے حالات ہی پیش آئے جن سے
عرب و بربر کی قوموں کو دوچار ہونا پڑا۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ بدوی زندگی ہر جماعت یا قبیلے کا ابتدائی دور ہے۔
اور یہ انسانی طبیعت کے منافی نہیں۔ دائمی سفر و نقل مقام بدوی زندگی کے
خصوصیات سے ہیں۔ بدوی قبائل کی زندگی کا دارومدار ان گلوں پر ہوتا ہے
جن کو وہ چرایا کرتے ہیں۔ اگر اونٹ ہوں تو وہ صحرا میں گذارتے ہیں کیونکہ اس
کی فضا اور ظاہری حالت اونٹ کی طبیعت کے مناسب ہوتی ہے۔ اگر بکرے

اور گائے ہوں تو وہ وادیوں میں بسر کرتے ہیں کیونکہ اس قسم کے حیوانات کے لیے یہی جگہ موزوں ہوتی ہے۔ بدویوں کی اس قسم کی زندگی غذا و لباس میں ان کا قناعت پر مجبور ہونا، ان کی شجاعت و قوت جن سے وہ اپنے جان و مال کی مدافعت کرسکیں۔ یہ تمام امور اہل حضر پر ان کی فوقیت کا باعث ہوتے ہیں۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ عصبیت ایک ایسی شے ہے جو قبیلے کو الفت و محبت پر مجبور کرتی ہے۔ اور انھیں اتحاد، اتفاق و مشترک مصالح کی مدافعت کا سبق سکھاتی ہے۔ دو امور عصبیت میں قوت پیدا کرتے ہیں۔ ایک عرف و عادت کا احترام، دوسرے جنگ و مدافعت کی دائمی حاجت۔ اس کے بعد اس نے قبیلے اور اس کی تکوین سے بحث کی ہے۔ اور کہتا ہے کہ ہر قبیلہ چوتھی پشت میں اپنے اعلیٰ صفات کو مفقود کر دیتا ہے۔ قبائل اسی وقت تک قوی رہتے ہیں جب تک کہ وہ اپنی قوت و عصبیت کی محافظت کرتے ہیں۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ خون کی صفائی اور جنس کی پاکیزگی دو اصولی شرائط ہیں جن کے بغیر کوئی قبیلہ قوت حاصل کرسکتا ہے اور نہ اپنے اندر عصبیت باقی رکھ سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ عصبیت ہی پر قبیلے کی بنیاد ہے اور اسی کے ذریعے اس کی قوت برقرار رہتی ہے۔ اس کے بغیر نہ وہ زندہ رہ سکتا ہے اور نہ دشمن کا مقابلہ کرسکتا ہے۔ صرف عصبیت رکھنے والے قبائل ہی فتح مندی و کامیابی حاصل کرسکتے ہیں۔

اس کے بعد ابن خلدون نے قبیلے کی اس حالت سے بحث کی ہے جب کہ وہ جنگ و جدل میں مصروف ہو کر سلطنتیں قائم کرنے لگتا ہے۔ بلاشبہ ابن خلدون کی یہ عمرانیات ہمارے خیال میں عرب و بربر کی تاریخ پر (جو محض قبائل کی تاریخ ہے) اور تاریخ اسلام پر (جو مملکت کی تاریخ ہے) مبنی ہے۔ اُس کے بعد اس نے اہل حضر کی زندگی پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس حکیم کو سیاست و اخلاق میں اور پھر ان میں اور عقائدِ شرع میں امتیاز کرنے کا ایک خاص ملکہ حاصل ہے۔ اس سے پہلے سیاست ان سب کا مجموعہ سمجھی جاتی تھی۔ درحقیقت ابن خلدون مشرق کا عدیم المثال سیاسی مولف اور مغرب کے سیاسی مولفین کا پیشرو ہے۔

۲۲۷ ابن خلدون کہتا ہے کہ عصبیت اور فضیلت قبائل کی قوت کو محفوظ رکھتے ہیں،

لیکن ان دونوں کے ساتھ ایک تیسرے عامل کی بھی ضرورت ہے اور وہ سیاست یا مذہب ہے۔ یہ تیسرا عامل وہ ہے جو قبیلے کی قوت کو اس کی حقیقی منفعت کے لیے ابھارتا ہے اور اس کی اعانت کرتا ہے جو اس کو فتح و نصرت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر ابن خلدون کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ قبیلہ کیسا ہی قوی کیوں نہ ہو پھر بھی اس کو ایک مثلِ اعلیٰ کی ضرورت ہے جس کی طرف وہ رجوع کرسکے اور جو اس کی تمام آرزوؤں کا مرکز ہو۔ اس مقام پر اس نے اسلام سے قبل کے عرب قبائل کی مثال دی ہے۔ بعد ازاں ابن خلدون نے ان قوموں پر روشنی ڈالی ہے جن کی سلطنتیں تباہ ہوچکیں اور جن کو قوی قبائل نے مغلوب کرلیا۔ پھر اس نے فتح کے شرائط و اسباب تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ اور ان دشواریوں کا بھی ذکر کیا ہے جن کا فاتح کو سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ فتح کے بعد ہی مفتوح سے فاتح کا اثر زائل ہونے لگتا ہے۔ بلکہ فاتح مفتوح کے حالات سے متاثر ہونے لگتا ہے۔

ابن خلدون نے قوی اقوام کے زوال کے تین اسباب بتلائے ہیں۔ ۱۔ ضعف اشراف۔ ۲۔ سپاہ کا تشدد۔ ۳۔ عیش پسندی۔ ان اسباب کی تشریح کرنے کے بعد کہتا ہے کہ کوئی سلطنت تین صدی سے زیادہ باقی نہیں رہتی۔ فرد کی طرح اس کے لیے بھی عہد طفلی، شباب و پیری ہے۔ لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ کسی سلطنت کو اپنے ابتدائی دور ہی میں زوال نہ ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ نظریہ اگرچہ دول اسلامی کے لحاظ سے صحیح قرار دیا جاسکتا ہے لیکن دوسری سلطنتوں پر صادق نہیں آتا۔ سیادت، تغلب اور فتح کے متعلق ابن خلدون کے اکثر خیالات میکاولی کی کتاب "لا میر" کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کرتے ہیں، جس کا ترجمہ ہم نے ۱۹۱۲ء میں عربی زبان میں کیا ہے۔ بلاشبہ ان مسائل میں ابن خلدون کو تفوق حاصل ہے۔ کیونکہ وہ فلورنس کے حکیم اور اس کے وزیر سے بھی پہلے گذرا ہے۔

یہاں ابن خلدون کے فلسفۂ اجتماع کی تنقید کا موقع نہیں ہے۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ابن خلدون کے مبادی کی تلخیص پیش کریں جس سے قارئین پر واضح ہوگا کہ ابن خلدون نے اپنے قابل یادگار مقدمے میں جس امر کو زیادہ اہمیت دینے کی

کوشش کی ہے وہ اس قانون کا انکشاف ہے جس کے تحت مغرب میں عربی تمدن
کی تکوین ہوئی۔ ابن خلدون نے اس قانون کے انکشاف کا قصد صرف اس لیے
کیا کہ اس پر فلسفۂ اجتماع کی بنیاد قائم کرے۔ اس بارے میں اس کا عقیدہ تھا کہ
(آگسٹ کومت کا جو اس سے ۶۰۰ برس بعد گذرا ہے بعینہ یہی عقیدہ ہے) تاریخی
واقعات وہ ماخذ ہیں جن سے عالم اجتماعیات اپنے نتائج اخذ کرتا ہے (ملاحظہ ہو
تاریخ فلسفۂ عرب مولفۂ بویر)۔

ابن خلدون کے واقعات زندگی اور اخلاق کے لحاظ سے اس میں اور
میکاولی مولف کتاب "الامیر" میں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ پیدائش کے اعتبار
سے دونوں میں صرف ایک صدی کا فرق ہے۔ ان دونوں کے زمانے کے حالات
۲۳۸ کی رو سے اور ان عہدوں کے اعتبار سے جن پر وہ فائز ہوتے رہے اور ان شخصیتوں
کے لحاظ سے جن سے وہ متاثر ہوئے ان میں تقریباً یکسانیت پائی جاتی ہے۔ ان میں
سے ہر ایک کو انسانی اخلاق، قوانین اقوام اور ان کے حالات کے متعلق کافی تجربہ
اور وسیع علم حاصل تھا۔

ابن خلدون یکتائے روزگار تھا۔ اس کے جیسے افراد ہر زمانے میں شاذ و نادر
ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس نے ابن رشد کے فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا اور اپنے زمانے کے
اکثر معتقدات کو جذب کرنے کی کوشش کی۔ نیز دو مسائل میں اس کو آگسٹ کومت
پر تفوق حاصل ہے، ایک تو اس کا یہ قول کہ فلسفہ علم موجودات ہے۔ ارسطو جیسا شخص
جو استاد اول و معلم اول کہلاتا ہے اس نظریے سے ناآشنا تھا۔ لیکن اسی چیز کو
آگسٹ کومت نے ابن خلدون سے چھ سو برس بعد پیش کیا ہے۔ اس مسئلے میں
ابن خلدون نے ارسطو سے بھی اعلیٰ ادراک کا ثبوت دیا ہے۔ اس حقیقت عظمیٰ کے
انکشاف میں وہ انیسویں صدی تک کے تمام فلاسفۂ یورپ کا پیشرو ہے۔

دوسرا اس کا یہ قول کہ انسانی اجتماع پر قوانین و قواعد عائد ہوتے ہیں جو
علم اجتماعیات کو علوم منتظمہ کی صف میں داخل کر دیتے ہیں۔ اس اصول میں بھی
اس کو آگسٹ کومت پر تقدم حاصل ہے۔ کیونکہ عالم کے متعلق اس فلسفی کے علم کی
بنیاد دو امور پر ہے۔ ایک تو اقوام کا مطالعہ اور ان کا تجربہ، دوسرے ان قوانین کا

ادراک جو جماعت میں پائے جاتے ہیں۔ اور عقلی تجربوں اور غور و فکر کے ذریعے ان
کا انکشاف۔ آگسٹ کومت نے بھی جب اپنے دو نظریوں سکونیات و حرکیات کی
تشریح کی تو ابن خلدون کے خیالات پر کچھ اضافہ نہیں کیا۔ کیونکہ وہ کہتا ہے کہ تجربے
اور علم کے ذریعے ہم پر حقایق کا انکشاف ہوتا ہے۔ اور عقل اسباب و علل کو
بے نقاب کرتی ہے۔

اس طرح ابن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے اس خاص نظریے کو
پیش کیا جس کی رو سے تاریخ کو اسی حد تک علم قرار دیا جا سکتا ہے جس حد تک کہ
اس کی غایت حقایق کو جمع کرنا اور اس کی تنظیم و تنسیق ہے تاکہ ان کے ذریعے اسباب و
نتائج کا انکشاف ہو سکے۔ اس تجربے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہر معین حادثہ
اپنے وقوع کے وقت خاص شرائط و علل و وجوہ کو مستلزم ہوتا ہے بالفاظ دیگر کسی تمدن
میں جب کبھی خاص اسباب و علل کا اجتماع ہوتا ہے تو اس وقت ایک معین حادثے
کا ظہور ہوتا ہے۔ اس قول سے زیادہ مقبول عام کونسا قول ہو سکتا ہے جس کے قائل
مونتیسکو، کومت اور دوسرے علمائے اجتماعیات ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون اس
نتیجے پر پہنچا ہے کہ زمانۂ حال ماضی پر دلالت کرتا ہے اور مستقبل حال کے مشابہ ہوتا ہے۔
پھر ابن خلدون کہتا ہے کہ تاریخ کی غایت اجتماعیات، یا حیات اجتماعی کا مطالعہ ہے۔ ۲۳۹

ہم نے یہ پہلے بیان کیا ہے حیات اجتماعی کی تین شکلیں ہوتی ہیں جو
یکے بعد دیگرے نمودار ہوتی ہیں۔ حالت بداوت، حالت حرب یا فتح، پھر
حالت حضارت (فصل ثانی صفحہ ۳۷، مطبوعہ ۱۳۱۱ھ مطبع ازہریہ مصر) ابن خلدون
نے اجتماعی حیات کا سلسلہ بداوت سے حضارت تک (جہاں بالطبع فساد و فنا کے
اسباب پیدا ہوتے رہتے ہیں) قایم کیا ہے۔ اور ان اسباب کی اس طرح تحلیل
کی ہے، فقر و غنا کے اعتبار سے عدم مساوات اور بدوی قبائل کے قلوب سے ان کے
متمدن ہو جانے کے بعد شجاعت کی فضیلت کا مفقود ہو جانا۔ پھر ان جدید قبائل
کے متمدن ہونے کے بعد انواع و اقسام کے لہو و لعب میں انہماک ہونا۔

جو شخص اس کے اس اہم "مقدمے" کا مطالعہ کرے گا اس کو ایک لحظے کے لیے
بھی اس بات میں شک نہ ہوگا کہ ابتدا سے انتہا تک ابن خلدون نے افریقہ کے

مغرب اور یورپ کے جنوب میں جو عربی آبادیاں پائی جاتی ہیں ان پر تفصیلی نظر ڈالی ہے۔ اور اس کے متعلق اس کے اس قول سے زیادہ مستند کوئی اور ثبوت نہیں مل سکتا جو اس نے عصبیت کے متعلق پیش کیا ہے (صفحہ ۹، طبع مذکورہ) جس میں وہ لکھتا ہے کہ بزرگی اور انسانی عظمت کی انتہا دنیا کے چار گروہوں میں سے صرف ایک میں ہوئی ہے، یعنی چوتھے گروہ میں۔ ان چاروں گروہوں کے متعلق اس کی رائے یہ ہے کہ پہلا گروہ بانی ہوتا ہے، دوسرا مباشر، تیسرا مقلد، چوتھا ہادم۔

یہ امر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ابن خلدون اپنے اس نظریے کے لحاظ سے کہ انسانی اخلاق آب و ہوا سے متاثر ہوتے ہیں اور تمول و افلاس کے اعتبار سے ان کے حالات میں اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ یورپ میں قرون وسطیٰ اور زمانۂ جدیدہ کے تمام علمائے اجتماع کا پیشرو ہے۔ (صفحہ ۲۵، اور اس کے بعد) یہ وہ پہلا شخص ہے جس نے زمین کی آبادی کے متعلق بحث کی ہے۔ اور اخلاق و تمدن پر اقالیم کے اثرات کو بھی واضح کیا۔ اگرچہ بعض فلاسفۂ یونان نے بھی ان مسائل پر قلم اٹھایا ہے لیکن ابن خلدون ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے ان مسائل پر اس زمانے کے لحاظ سے اپنے جغرافیائی معلومات کی حد تک کماحقہ بحث کی ہے۔ ان مباحث کی اہمیت محتاج توضیح نہیں۔ کیونکہ ان کے ذریعے ہم کو اس عرب فلسفی کے اس میلان کا پتا چلتا ہے جس کی وجہ سے وہ مظاہر حیات اجتماعی کو ایسے طبعی عوامل کی طرف رجوع کرتا ہے جن کا ہم مشاہدہ کیا کرتے ہیں۔

ابن خلدون کے اس بیان پر ہمیں کس قدر تاسف ہوتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ وہ نہ کسی مسئلے پر کماحقہ بحث کر سکا اور نہ اس کے تمام اصول پر روشنی ڈال سکا بلکہ تمام مسایل کے احاطے سے قاصر رہنے کی وجہ سے ان میں سے چند ہی پر اپنے خیالات کا اظہار کر سکا۔ اور باقی مسایل کو ان جلیل القدر علماء کے لیے چھوڑ دیا جو اس کے جانشین ہونے والے ہیں لیکن ہمارے رنج میں اور اضافہ ہوتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون کی وفات کے بعد سے یعنی پندرہویں صدی سے لیکر اس زمانے تک خواہ سرزمین عرب ہو یا دیگر ممالک اسلامی، کہیں بھی کسی نے ٢٤٠
اس کی ندا پر لبیک نہیں کہا۔ تاہم اس امر سے مسرت ہوتی ہے کہ اکثر علمائے یورپ نے

اس کا جواب دیا اور ان میں سے اکثروں نے اس عربی مشرقی فلسفی کے فضائل کو فراموش نہیں کیا۔ ہمیں اس امر میں شک نہیں کہ کومٹ اس فلسفی کے حالات سے واقفیت رکھتا ہے۔ گو اس نے اپنی کتاب میں اس کا مطلقاً ذکر نہیں کیا۔ بلکہ صرف کوندورسیہ اور مونٹیسکو کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ ممکن نہیں کہ کومٹ، ابن خلدون کی فضیلت سے ناآشنا ہو، درآنحالیکہ شولز نے کومٹ کے فلسفے کے ظہور سے سات برس پہلے مجلۂ اسیویہ میں (سنہ ۱۸۲۵ء) ابن خلدون کے متعلق ایک مقالہ لکھا ہے اس وقت کومٹ کی عمر ۲۷ سال کی تھی اور مجلۂ مذکور اسی کے وطن پیرس میں شائع ہوا تھا۔

---

٢٤١ ## ابن خلدون اور میکاولی کا مقابلہ و موازنہ

نیقولا میکاولی جو فلارنس کا ایک اجتماعی سیاسی فلسفی ہے سنہ ۱۴۶۹ء میں پیدا ہوا۔ اور سنہ ۱۵۲۷ء میں وفات پائی۔ جمہوریۂ فلارنس میں پندرھویں صدی کے اواخر و سولھویں صدی کے اوایل میں مختلف سیاسی عہدوں پر فائز ہوتا رہا۔ چودہ سال تک دیوان قضاۃ عشرہ کا معتمد رہا۔ اور اس اثنا میں تیئیس خارجی سیاسی مہمات میں بھی حصہ لیا۔ اس زمانے میں اٹلی کی حالت بہت نازک تھی جرمن، فرانسیسی، البانوی تینوں اس پر سیادت قایم کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ اس کے شہروں اور حکومتوں پر حملہ آور ہو رہے تھے، اور ڈاکوؤں کی طرح مکر و فریب یا تلوار کے ذریعے اس پر قبضہ کر رہے تھے۔ علاوہ اس کے حکومت الباباہی بھی مخالفین نے سر اٹھایا تھا اور اس میں اصلاح چاہنے والوں اور تعلیم کلیسا کے قایم کرنیوالوں میں کشمکش جاری تھی اور میدیشی قبیلہ پوشیدہ طور پر مصلحین سے مصروف جنگ تھا۔

میکاولی نے ان مختلف حوادث میں زندگی گذاری۔ اس طرح اس کو کافی تجربہ حاصل ہو گیا۔ اس نے اپنے تمام تجرباتی مشاہدات کو جمع کیا اور عملی سیاست میں ایک فلسفے کی بنیاد رکھی جو اس کے نام سے مشہور ہے۔ اس نے تاریخ، سیاست، تمثیل،

ادبیات، نظم، فنون حرب وغیرہ پر کتابیں لکھی ہیں۔ اس کی سب سے مشہور تالیف
کتاب "الامیر" ہے جو اس نے امیر لورنزو دی ریشتی[1] اعظم کے لیے لکھی تھی۔

کتاب "الامیر" جن عمرانی اور سیاسی حقایق پر مشتمل ہے ان کی اہمیت کے متعلق
علمار کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کے سیاسی اصول مضر ہیں۔ کیونکہ یہ استبداد
غدر و خیانت اور دیگر ادنیٰ وسایل پر مبنی ہیں۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ یہ اصول درست ہیں۔
اور قیام دولت کے لیے ان کا وجود ناگزیر ہے۔

کتاب چھبیس فصلوں پر مشتمل ہے جس میں اس نے حکومت کے اقسام اور
اس کے حصول کے ذرایع کو واضح کیا ہے، موروثی اور مختلط امارتوں کا فرق بتلایا ہے
نیز مختلف قسم کی حکومتوں، مدنی و دینی امارتوں اور نبرد آزماؤں کے مختلف انواع کی
تشریح کی ہے۔ ان اصول کی بھی توضیح کی ہے جس کی اتباع، امیر کے لیے حصول کار
اور حکومت پر اپنا قدم جمانے کے لیے لازمی ہے۔ چند فصلوں میں اس نے امیر کے
لوازم سے بحث کی ہے، جیسے سپاہ، اور ان خصوصیات پر روشنی ڈالی ہے جن کی
وجہ سے انسان لایق ستایش یا قابل مذمت ٹھیرتا ہے جیسے سخاوت، بخل، قساوت،
نرم دلی وغیرہ۔ وہ کہتا ہے کہ امیر کو اس طرح رہنا چاہیئے کہ لوگ اس سے محبت بھی
کریں اور خائف بھی رہیں۔ اس کے بعد بتلایا ہے کہ اُمراء کی وفاداری کیسی ہوتی ہے
اور امیر کی شہرت کے کیا ذرایع ہوا کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے سیاسی اور ۲۴۴
عمرانی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ قرون وسطیٰ میں مغربی حکومتوں کی تاریخ ان تمام
مباحث کو پیش کرتی رہی ہے۔ میکاولی تقریباً اسی مسلک پر عمل پیرا ہے جس کو
دو صدی قبل ابن خلدون نے اختیار کیا تھا۔ اسی لیے ہم چاہتے ہیں کہ یہاں
ان دونوں کے سیاسی و عمرانی خیالات کی یکسانیت کو واضح کردیں۔ ہمارا
عالم اجتماعیات، عمرانیات و حکومت کی ماہیت کے متعلق خاص خیالات رکھتا ہے۔
جس کو "فلسفۂ خلدونیہ" کہنا بیجا نہ ہوگا۔ جیسا کہ میکاولی کے خیالات "فلسفۂ میکاولیہ" سے مشہور ہیں۔

[1] Loronzo Magnificent

کتاب الامیر اور مقدمۂ ابن خلدون

ابن خلدون نے فلسفۂ عمرانیات کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار اپنے مشہور مقدمے میں کیا ہے۔ جیسی کہ میکاولی نے اپنے فلسفہ کی توضیح، کتاب "الامیر" میں کی ہے۔ ہمارے لیے بہتر ہوگا کہ ہم ان دونوں کتابوں کا اجمالی موازنہ کریں۔ کتاب الامیر اُن سیاسی اور اخلاقی اصول پر مشتمل ہے جو امراء کی حکومت کی تائید میں ہیں اور ان کی تشریح ان فصول میں کی گئی ہے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور جن کا حجم ایک سو پچاس صفحے سے زائد نہیں۔ مقدمۂ ابن خلدون پر (صفحہ ۲۲۹) ہم نے تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے اور اس کی تلخیص بھی پیش کی ہے۔ اس میں چند ایسے مسایل بھی ہیں جن پر میکاولی نے بحث ہی نہیں کی اور بعض پر ضمناً کچھ خیال آرائی کی ہے۔

ابن خلدون اور میکاولی کے درمیان نمایاں مشابہتیں

میکاولی اور ابن خلدون ان اسباب کے لحاظ سے جو اس موضوع پر ان کے قلم اٹھانے کا باعث ہوئے ہیں اور اپنے اس مسلک کے لحاظ سے جو انھوں نے اختیار کیا ہے ایک دوسرے سے بالکلیہ مشابہت رکھتے ہیں۔ کیونکہ میکاولی کو ان سیاسی اصول کی تدوین پر یورپ کے پُر آشوب واقعات کے مشاہدات اور نیز ان مصائب نے آمادہ کیا جو خود اس کو تدبیر سلطنت کے دوران میں برداشت کرنے پڑے۔ وہ سلطنت کا معتمد خاص تھا۔ اور اس کے سارے اندرونی واقعات سے واقفیت رکھتا تھا۔ اس کو ملک کی تمام خرابیوں اور پوشیدہ سازشوں کا علم تھا جن کا اس نے پوری طرح مطالعہ کیا تھا۔ اور اسی مطالعے کی بنیاد پر اس نے اس مسئلے کے متعلق کہ امیر کو اپنی حکومت کی بنیاد کس طرح قایم کرنی چاہیئے اپنے خیالات کی تعبیر کی۔ اور مثال میں ان واقعات کو پیش کیا جن کا اس نے اپنے معاصرین میں

مشاہدہ کیا تھا، یا قدیم سلطنتوں کی تاریخ میں پڑھا تھا۔ لیکن وہ ہر حالت میں قدیم و
جدید یورپ کی تاریخ سے متجاوز نہ ہوا۔ مشرقی اقوام میں اس نے صرف ترکوں کا ذکر
کیا ہے۔

اسی طرح ابن خلدون نے مغربی شہروں میں زندگی بسر کی۔ ان کے سیاسی ۲۴۳
اور علمی عہدوں پر فائز ہوا۔ مراکش، تونس، اندلس، مصر وغیرہ میں اکثر حوادث و
انقلابات کا مشاہدہ کرتا رہا اور ان میں سے اکثر واقعات میں خود بھی حصہ لیا۔ اور
ان کے اسرار اندرونی امور سے واقفیت حاصل کی اور بعض شہروں میں پرائیوٹ سکرٹری
کی خدمت بھی انجام دی۔ اس طرح اس نے اپنی زندگی میں اعلیٰ مراتب حاصل کیے
لیکن آخر وقت تک اس کے حالات میں بہت کچھ تغیر ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ اس کی
بیوی کے انتقال کے بعد اس کو آفات و مصائب نے آگھیرا جن سے بہت کچھ
عبرت حاصل ہوئی۔ اور اس کی فلسفیانہ طبیعت میں ایک جلاسی آگئی۔ اس کو
تاریخ اسلام اور اس کے متعلقہ امور پر کافی عبور حاصل تھا۔ اب اس نے اپنی مشہور
تاریخ کی تدوین کا قصد کیا۔ آبادی کے احوال کے ضمن میں (جو اس نے اپنی تاریخ
کے مقدمے میں بیان کیے ہیں) مختلف فلسفیانہ خیالات اس کے ذہن میں گذرے۔
جس کا ذکر اس سے قبل کیا جا چکا ہے۔ اس طرح ابن خلدون میکاولی کے مشابہ
قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ میکاولی کی طرح ابن خلدون کو بھی ان درمیانی موثرات نے
جن میں ان کی نشو و نما ہوئی اور ان حالات نے جو اس کو پیش آئے فلسفے کی جانب
اکسایا۔ لیکن اس نے ان ہی خیالات پر زور دیا جو انتظام سلطنت سے متعلق تھے
اور جو اسلام اور دیگر مشرقی ممالک کی تاریخ کے مطالعے سے اس کے ذہن میں پیدا
ہوئے تھے۔ لیکن اس نے تاریخ روما و یونان سے بحث نہیں کی سوائے اس کے کہ
بعض مواقع پر ضمناً کچھ اس کا تذکرہ کر دیا ہو۔

یہ دونوں فلسفی اپنے اکثر خیالات میں جو وزارت، حکام و صناع کے حالات
اور خوشامدیوں سے اجتناب کرنے، نیز سلطنت کے عروج و زوال کے اسباب کی
توجیہ اور فوج پر اعتماد کرنے کی اہمیت اور دیگر امور سے (جن کی تفصیل کی یہاں حاجت
نہیں) متعلق ہیں، بہت کچھ مشابہت رکھتے ہیں۔ سلطنت کی تائید میں سیاسی قواعد کے

متعلق ان میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ان میں سے چند اہم کی توضیح پر ہم اکتفا
کرتے ہیں۔

ابن خلدون اور میکاولی کے درمیان نمایاں اختلافات

سلطنت کے بارے میں میکاولی کی تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس نے اس
کی دو قسمیں کی ہیں۔ جمہوریہ، ملوکیہ۔ یہی تقسیم اس کے زمانے میں یورپ میں بھی رائج تھی۔
نیز میکاولی نے سلطنت کے تعلق کو کلیسا اور ان قبائل سے جو اس کے زمانے میں حکومت
کے طالب تھے واضح کیا ہے۔ ابن خلدون نے جمہوریت کو اپنی کتاب میں کوئی جگہ نہیں
دی البتہ اس نے سلطنت کی مختلف قسمیں کی ہیں:۔ خلافت، ملک، سلطنت، امارت،
یہی تقسیم اس زمانے میں اسلامی ممالک میں رائج تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ عرب۔ اور
مسلمانوں کے حالات کے مدنظر دین اور عصبیت سے اس کے تعلق کی وضاحت کی ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ ایسی سلطنتیں جن کو عام غلبہ اور کافی وسعت حاصل ہو
ان کی بنیاد مذہب پر ہوتی ہے۔ جو یا تو نبوت کے توسط سے ہوتی ہے یا دعوت حق
کے ذریعے۔ اس قسم کی دینی دعوت عصبیت کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ یہ اہل انساب
(بدوئین) ہی کے درمیان پائی جاتی ہے، اور شہری یعنی اہل حضر اس سے محروم رہتے ہیں۔
کیونکہ یہ آپس میں ایک دوسرے کے دشمن ہوتے ہیں، کسی بات پر متفق نہیں ہوتے، ۲۴۴
بخلاف بدوئین کے جو عصبیت کے ذریعے ایک دوسرے کی مدافعت کرتے ہیں۔ اور
ان کے اکابر و پیشوا بھی اس وقار کے لحاظ سے جو عامۃ الناس میں ان کو حاصل
ہوتا ہے ان کی حمایت کرتے ہیں۔ ان کی مدافعت اس وقت تک درست نہیں ہو سکتی
جب تک کہ وہ اہل عصبیت و اہل نسب نہ ہوں۔ اپنے قول کی تائید میں ابن خلدون
نے تاریخ اسلام سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔ کیونکہ سلطنت اسلامی کی بنیاد دین و
عصبیت پر ہے

میکاولی نے دینی حکومتوں پر (صفحہ ۱۲۰) ایک خاص فصل لکھی ہے۔ جس میں

اس نے بیان کیا ہے کہ دینی حکومت کو تقاعادتوں اور قدیم رسوم کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ان ہی کے ذریعے بادشاہوں کو اپنی سلطنتوں کے برقرار رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ اس نے اس امر سے بحث نہیں کی کہ دولت کی تاسیس میں مذہب کو کیا دخل ہے کیونکہ نصرانیت نے بذاتہ کوئی حکومت قائم نہیں کی۔ البتہ اس نے ان ذرائع سے ضرور بحث کی ہے جن سے اہل کلیسا کو اپنے زمانے میں دنیوی قوت حاصل ہوئی، یہاں تک کہ انھوں نے شاہ فرانس کو مرعوب کر دیا اور اس کو اٹلی سے نکال باہر کیا اور اہل بندق کو قتل کر دیا۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ اُمراء کو بھی خواہ وہ قوی و ذی اثر کیوں نہ ہوں باہمی تنازع میں اس کی مدد کی ضرورت ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ دولت کا ثبات و قیام فوج پر ہے اور ایک خاص فصل اس امر کے متعلق لکھی کہ امیر پر جنگ کرنے والی فوج کے کیا حقوق ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے "امیر کا مقصد سوائے جنگ اور اس کے نظام اور ترتیب کے کچھ نہ ہونا چاہیے کیونکہ حکام کے لیے یہ ایک ناگزیر فن ہے۔ اس کے ذریعے موروثی بادشاہوں کی سلطنت کا تحفظ ہوتا ہے اور بعض دوسرے طبقات کے افراد کو حکام کے مرتبے تک پہنچاتی ہے۔ ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ایسے حکام جو فوجی و حربی تدابیر پر غور و خوض کرنے کے بجائے زیادہ تر رفاہ عام میں کوشاں رہتے ہیں، بالآخر امارت کو کھو بیٹھتے ہیں۔ سب سے بڑا سبب جس کی بنا پر حکام اپنی سلطنتوں سے محروم ہو جاتے ہیں اُن کا جنگ سے اجتناب کرنا ہے۔ وہ اسی وقت ممالک پر قبضہ کر سکتے ہیں جبکہ وہ علوم حرب میں کافی مہارت رکھتے ہوں۔"

ابن خلدون کی بعض آراء بھی اسی غایت کی طرف اشارہ کرتی ہیں لیکن ان دونوں میں اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ حکام کی سیادت رعایا پر کس طرح قایم کی جائے۔ میکاولی کا خیال ہے کہ سب سے بہتر ذریعہ یہ ہے کہ رعایا کے قلوب میں محبت اور رعب پیدا کیا جائے۔ چنانچہ اثنائے بحث میں وہ کہتا ہے "یہاں ایک اہم سوال یہ ہے کہ حاکم کے لیے کونسا اصول زیادہ مناسب ہے آیا اس سے خوف سے زیادہ محبت کی جائے یا اس کا محبت سے زیادہ خوف ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ محبوب بھی ہو اور مہیب بھی۔ چونکہ ان دونوں حالتوں کا اجتماع دشوار ہے لہٰذا کبھی امیر کے لیے ان دو حالتوں میں سے ایک حالت ناگزیر ہو تو پھر اس کا مہیب

ہونا ہی بہتر ہے۔ عامۃ الناس کے متعلق یہ بات جو مشہور ہے بالکل صحیح ہے کہ وہ اچھی چیز کو ناپسند کرتے ہیں، متلون المزاج، مختلف الطبائع ہوتے ہیں، خطروں سے ڈرتے ہیں اور محنت کے گرویدہ ہوتے ہیں۔" ۲۴۵

امیر کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنی فوج کو قابو میں رکھے، سختی میں مشہور ہو کیونکہ بغیر اس کے وہ اپنی فوج کو اتحاد و اطاعت پر قائم نہیں رکھ سکتا (صفحہ ۱۴۹) مثال میں اس نے ہنی بال وغیرہ کو پیش کیا ہے۔ میکاولی نے چند فصول میں یہ بحث کی ہے کہ حاکم کو اپنی سیادت کے تحفظ کے لیے کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہیے۔ چنانچہ وہ صفحہ ۱۴۰ میں کہتا ہے: "اُس حاکم کو جو اپنی سلطنت کی بقا کا آرزومند ہو یہ معلوم کر لینا چاہیے کہ اس کو اپنی خواہشات میں کس طرح کمی کرنی چاہیے اور مناسب احوال و اوقات میں خیر و شر کا کس طرح استعمال کیا جائے۔"

صفحہ (۱۴۲) میں کہتا ہے کہ "بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ ان عیوب کے اختیار کرنے سے عار نہ کرے جن کے بغیر ملک کا تحفظ دشوار ہے۔ کیونکہ انسان کو غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ اکثر امور جو بظاہر اس کو فضائل معلوم ہوتے ہیں۔ اگر ان کو اختیار کیا جائے تو وہی تباہی کا باعث ہوتے ہیں۔ اکثر ایسے امور جو بظاہر ادنیٰ درجے کے معلوم ہوتے ہیں ان میں خیر و سلامتی پوشیدہ ہوتی ہے۔"

بادشاہوں کے لحاظ سے اس نے کرم و بخل پر بھی بحث کی ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو بخل سے متہم ہونے پر رنجیدہ نہ ہونا چاہیے جب اس کا ارادہ اپنی قوم کا مال چرانا نہیں بلکہ مصیبت کے وقت مخالفین سے اپنی مدافعت ہو اور حقیر و ذلیل ہونا پسند نہ کرے۔ لیکن اس کو چاہیے کہ شدید حرص کے الزام کا نشانہ نہ بنے لیکن بخل ان مذموم صفات میں سے ہے جن کے ذریعے سلطنت کا تحفظ آسان ہو جاتا ہے۔

ایک اور فصل میں حکام کے ایفائے عہد کے متعلق لکھتا ہے کہ جب کوئی حاکم کسی شخص سے کسی معاملے میں عہد کرے تو کیا اس کے لیے اس کا ایفا ضروری ہے؟ اس کے بعد کہتا ہے کہ یہ امر مخفی نہیں کہ جو بادشاہ ایفائے عہد میں مشہور ہوتے ہیں ان کی بہت کچھ مدح و ستایش ہوتی ہے۔ لیکن اس زمانے کا تجربہ یہ بتلاتا ہے کہ جو حکام

اپنے وعدے کا پاس نہیں رکھتے اہم امور انجام دیتے ہیں اور وہ اپنے مکر کے ذریعے سے لوگوں کو فریب دیتے ہیں اور بالآخر ان حکام پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں جن کی زندگی کے اساسی اصول امانت اور ایفائے عہد ہوتے ہیں۔

اس کے بعد اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ امیر کی طبیعت میں شیر و لومڑی دونوں کی خصوصیات ہونی چاہئیں۔ شیر کی طرح حملہ آور ہو اور لومڑی کی طرح مکر و فریب کرے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: "امیر کو چاہیئے کہ لومڑی ہو تاکہ مکار اور فتنہ جو اس سے مرعوب ہوں۔ اسی طرح وہ شیر کی طرح بھی رہے تاکہ بھیڑیے اس سے خوف کریں۔ جو بادشاہ صرف شیر کی طرح رہنا چاہتا ہے اس کی نجات کی کوئی توقع نہیں۔ اس لیے بادشاہ کو چاہیئے کہ اگر اپنی مصلحت کے منافی ہو تو نقض عہد سے نہ ڈرے۔ لیکن جب ایفائے عہد کے اسباب موجود ہوں تو عہد شکنی سے احتراز ۲۴۶
کرے۔ اگر تمام لوگ نیک ہوں تو پھر جس قاعدے کا میں نے ذکر کیا ہے بلاشبہ وہ مذموم ہے لیکن اکثر لوگ تو بد ہوتے ہیں وہ تمہارے ساتھ اپنے وعدے کا ہرگز لحاظ نہیں رکھتے، تو پھر تم بھی اپنے وعدے کے تحفظ پر مجبور نہیں ہو سکتے۔"

حاکم کو چاہیئے کہ جب وعدے کا ایفا نہ ہو سکے تو قانونی حیلے اختیار کرے۔ اس بارے میں بہت سی ایسی مثالیں مل سکتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسے حکام کے پاس جو بے وفا ہوں صلح و آشتی اکثر مرتبہ تنزلزل ہو جاتی ہے اور وعدے فراموش کر دیئے جاتے ہیں۔ اور جو حکام روباہ صفت ہوتے ہیں وہ اپنے مقاصد میں کامیاب رہتے ہیں۔ لیکن یہ نہایت ضروری ہے کہ اس صفت کو لوگوں سے پوشیدہ رکھا جائے اور بناوٹ میں حاکم کو خاص مہارت حاصل ہو۔ عوام سادہ مزاج واقع ہوئے ہیں وہ اہل غرض ہوتے ہیں اور اہل غرض احمق اور فرمان بردار ہوتے ہیں، اس حالت میں مکار اپنے شکار سے محروم نہیں رہ سکتا۔

مثال میں اس نے اسکندر سادس کو پیش کیا ہے کیونکہ اس نے اپنے زمانۂ حیات میں محض مکر و فریب کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ میکاولی کہتا ہے "بظاہر اپنی بات کا پاس رکھنے اور ایفائے عہد میں اسکندر سادس سے زیادہ کوئی شخص قادر نہ تھا تاہم بدعہدی میں بھی کوئی شخص اس کے برابر نہ تھا۔ اس کے باوجود وہ ہمیشہ اپنے

مکر و فریب میں کامیاب رہا، کیونکہ وہ فطرت انسانی سے پوری طرح واقف تھا۔ پس حاکم کے لیے ضروری نہیں کہ وہ حقیقی طور پر ان تمام فضائل سے متصف ہو جن کا ذکر اوپر گذرا۔ البتہ اس کے لیے لازمی ہے کہ وہ شہرت دے رکھے کہ وہ ان تمام خصوصیات سے مزین ہے۔ میں جرأت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ان تمام فضائل سے موصوف ہونا خطرات سے خالی نہیں۔ البتہ ان سے موصوف ہونے کا محض اظہار سود مند ہوتا ہے۔ تمہارے لیے بہتر ہے کہ تقویٰ، امانت، انسانی اور مذہبی محبت اور اخلاص کو ظاہر کرو۔ اور فی الواقع بھی ان اوصاف سے مزین ہو۔ لیکن تمہیں اس طرح ہوشیار رہنا چاہیئے کہ اگر کبھی کسی دوسری صفات کے اختیار کرنے پر مجبور ہو جاؤ تو اس میں کوئی وقت واقع نہ ہو۔"

ان امور کو میکاولی بادشاہوں کی حکومت کے نفاذ استحکام کے لیے نہایت اہم قرار دیتا ہے۔ لیکن ابن خلدون اکثر مواقع پر ان کی مخالفت کرتا ہے۔

ابن خلدون کے خیال کے مطابق بادشاہ کے لیے ظلم و ستم مضر ہے اس کو اپنی رعیت پر ملائمت اور نرمی کے ساتھ حکومت کرنی چاہیئے۔ اس کے بعد حسن خلق اور ظلم سے اجتناب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حسن اخلاق کا قیام نرمی و ملائمت کے ساتھ ممکن ہے۔ کیونکہ بادشاہ اگر ظالم، سخت گیر اور لوگوں کے عیوب کا گرفت کرنے والا ہو تو اس سے لوگ خوف زدہ ہو کر بد دل ہو جائیں گے، اور اس کی مصاحبت میں رہیں تو محض جھوٹ فریب و مکر کا جامہ پہنے ہوئے رہیں گے۔ اس طرح ان کی بصیرتیں فاسد اور اخلاق تباہ ہو جائیں گے۔ جنگ اور حملے کے مواقع پر اکثر وہ اس کا ساتھ چھوڑ دیں گے۔ ۲۴۷
اس طرح نیتوں کے فساد سے وہ ان کی امداد سے محروم ہو جائے گا۔ اور بعض اوقات وہ اس کے قتل کے درپے ہو جائیں گے۔ اس کی سلطنت تباہ ہو جائے گی اور اقتدار باقی نہ رہے گا۔ اس طرح اگر وہ ان پر جابرانہ حکومت کرے تو جیسا کہ ہم نے کہا ہے پہلے عصبیت کو ٹھیس لگے گی اور ان کی طرف سے امداد کے نہ ملنے کی وجہ سے اس کا اقتدار بھی باقی نہ رہے گا۔ برخلاف اس کے اگر بادشاہ ان کا رفیق ہو اور ان کے گناہوں سے اغماض کرے تو وہ اس سے مانوس ہو جائیں گے۔ اس کی محبت ان کے دل میں جاگزیں ہو گی دشمنوں کے مقابل میں اس کی حمایت میں جان دینے تیار ہوں گے۔ اس طرح ہر حیثیت سے

اس کے معاملات میں استقامت پیدا ہوگی۔ حسن اخلاق کے لوازمات سے ایک یہ ہے کہ بادشاہ ان پر احسان کرے اور ان کی حمایت کرے۔ مدافعت ہی کے ذریعے بادشاہت مکمل ہوتی ہے۔ نعمت و احسان یہ ہے کہ وہ ان کے ساتھ رفق و مروت سے پیش آئے اور ان کے امور معاش میں مدد دے اور یہ رعایا کی محبت حاصل کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ بادشاہ کے خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ اس کو خصائل حمیدہ سے رغبت ہو۔ نیک خصلت وہ ہے جو سیاست اور ملک کے لیے مناسب ہو۔ بزرگی کی ایک اساس ہے جس پر اس کا قیام ہوتا ہے اور اسی کے ذریعے اس کا تحقق ہوتا ہے، اور وہ عصبیت ہے۔ اور ایک فرع ہے جو اس کے وجود کی تکمیل کرتی ہے اور درجۂ کمال کو پہنچاتی ہے اور وہ اعلیٰ خصائل ہیں۔ اگر ملک عصبیت کی غایت ہو تو وہ اس کی فرعات و متممات یعنے اعلیٰ خصائل کی بھی غایت ہوگا۔ کیونکہ اس کا وجود بغیر اس کے متممات کے ایک ایسے شخص کی طرح ہے جس کے اعضا مقطوع ہوں، یا لوگوں میں برہنہ نکل آئے۔ جب محض عصبیت بغیر اوصاف حمیدہ کے افراد اور خاندانوں کے لیے معیوب ہو تو اہل ملک کے لیے وہ کس طرح جائز ہو سکتی ہے جو ہر بزرگی کی غایت اور ہر شرف کی انتہا ہیں۔ نیز یہ کہ سیاست اور ملک خلق کے لیے ایک کفالت ہے۔ اور بندوں میں اللہ تعالیٰ کی خلافت ہے تاکہ اس کے ذریعے ان میں خدا کے احکام جاری ہو سکیں۔ اللہ تعالیٰ کے احکام بندوں کے لیے یہ ہیں کہ ان کے ساتھ نیکی کی جائے اور مصالح کو ملحوظ رکھا جائے۔

اگر یہاں گنجائش ہوتی تو ہم اور دوسری مثالیں پیش کر سکتے۔ کیونکہ کتاب "الامیر" میں بہت سے صحیح اجتماعی قواعد پائے جاتے ہیں مثلاً مخلوط حکومتوں سے بحث کی گئی ہے اور بتلایا گیا ہے کہ حاکم کو ان پر اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے کیا تدابیر اختیار کرنی چاہئیں۔ میکاولی نے ایسے اصول و قواعد پیش کیے ہیں جن کی صحت کی عقل بھی تائید کرتی ہے۔ اور ہر زمانے میں اس کی مثالیں پائی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ اس کے وہ احکام جو ان ممالک کے متعلق ہیں جن کی فوجی قوت بڑھی ہوئی ہے، نیز اس کے وہ خیالات جو متمدن حکومت سے تعلق رکھتے ہیں بہت سارے فوائد پر مشتمل ہیں۔

ہمیں جب اس کتاب کی تالیف کے مقصد کا علم ہوتا ہے تو ہم اس کی بعض لغزشوں کی نظر انداز کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ ہم نے ابن خلدون و میکاولی کا یہاں صرف اس لیے مقابلہ کیا ہے کہ ان مسائل میں جن کی ہم نے یہاں تشریح کی ہے ان دونوں میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔

ابن خلدون کے اسلوب کی توضیح اور فلسفے کے متعلق اس کی رائے ۲۴۸

ابن خلدون عقلی فلسفی ہونے کی حیثیت سے فلاسفۂ اسلام کے زمرے میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ہم مورخین فرنگ کی رائے اختیار کرتے ہیں جنھوں نے ابن خلدون کو علوم اجتماعی، اقتصادیات اور فلسفۂ تاریخ کا بانی قرار دیا ہے۔ وہ ان فلاسفہ کے سلسلے کی کڑی ہے جن کی ابتدا کندی سے ہوئی اور اختتام ابن رشد پر ہوا۔

ابن خلدون فلسفے سے بالکل ناآشنا نہ تھا۔ اس نے فلسفے کے اولیات و اصول سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔ اس کے بعد اپنے طبعی میلان اور علمی اجتماعی مباحث سے دلچسپی کی بنا پر اس نے فلسفے سے اعراض کیا تاہم اس نے تمام عالم پر ایک فلسفیانہ نظر ڈالی اور آبادی اور تمدن پر عقلی اصول کو منطبق کیا۔ اس نے اپنی بے نظیر تاریخ کی پہلی کتاب کو محض کسر نفسی سے مقدمے سے تعبیر کیا ہے۔ ورنہ اس پر فلسفۂ تاریخ کا اطلاق بالکل بجا اور درست ہے۔ یہاں ہم اس کا کچھ حصہ پیش کرتے ہیں جس میں ابن خلدون نے فلسفے کے متعلق بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس فصل میں اس نے "فلسفے کے بطلان کو اور حاملین فلسفہ کے فساد" کو واضح کیا ہے۔ اس سے اس کے اسلوب اور طریقۂ فکر کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:۔

"یہ علوم جو تہذیبوں میں پیدا ہوتے ہیں اور جن کی تمدن میں کثرت ہوتی ہے، مذہب کے لیے بہت مضر ثابت ہوتے ہیں۔ پس ضروری ہے کہ اس کی حقیقت کو

وضع کیا جائے۔ اور اُن کی سچائی کے جو لوگ معترف ہیں اُن کی آنکھ پر سے پردہ اُٹھایا جائے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عقلا کا ایک گروہ ایسا ہے جن کا یہ خیال ہے کہ وجود خواہ وہ حسّی ہو یا ماورائے حس اس کے ذوات اور احوال کا ادراک اور ان کے اسباب وعلل کا علم محض فکری دلائل اور عقلی قیاسات کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ ایمانی عقاید کی صحت کا دار و مدار نظری استدلال پر ہے نہ کہ سماعی دلائل پر کیونکہ عقائد ایمانیہ منجملہ عقلی معلومات کے ہیں۔ یہ لوگ فلاسفہ کہلاتے ہیں (فلسفی کی جمع ہیں) فلسفی، ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی محب حکمت کے ہیں۔ اس گروہ نے حکمت سے بحث کی اور اس غرض کے حصول میں کمال مستعدی کا اظہار کیا۔ انھوں نے ایک قانون بھی وضع کیا جس کے ذریعے عقل کو حق و باطل میں امتیاز کا راستہ ملتا ہے اور اس کا نام منطق رکھا۔

ان فلسفیوں کا خیال ہے کہ سعادت تمام موجودات کے علم سے حاصل ہوتی ہے (خواہ یہ موجودات حسّی ہوں یا ماورائے حس) جو استدلال و برہان کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ وجود کے متعلق ان کے معلومات کا خلاصہ اور جس کی جانب یہ معلومات راجع ہیں (جن سے ان کے نظری قضایا متفرع ہوتے ہیں) یہ ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے شہود اور حس کے ذریعے جسم سفلی کا معائنہ کیا۔ اس کے بعد ان کے ادراک میں کچھ ترقی ہوئی۔ پھر ان کو حیوانات کے حس و حرکت کی وجہ سے ان کے نفس کے وجود کا شعور ہوا۔ پھر نفس کی قوتوں کے ذریعے
سلطان عقل کا احساس ہوا۔ یہاں آکر ان کے ادراک کو توقف ہوا۔ انھوں نے ۲۴۹
جسم سماوی پر ذات انسانی کے احکام عاید کر دیے۔ اور انسان کی طرح فلک کے لیے بھی نفس اور عقل لازمی قرار دی۔ ان کی تعداد ایک سے اضافہ کرتے ہوئے دس تک پہنچا دی۔ جن میں سے نو مرکب ہیں اور ایک مفرد۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اس طرح سے اگر وجود کا ادراک کیا جائے تو سعادت حاصل ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ نفس کو تہذیب دیں اور اس کو فضائل سے آراستہ کریں۔ یہ سب کچھ انسان کے لیے محض اس وجہ سے ممکن ہے (گو شرع کا نزول نہ ہوا ہو) کہ وہ اپنی عقل و استدلال سے افعال کی نیکی و بدی کا امتیاز کر سکتا ہے اور فطرتاً نیک چیزوں کی طرف اس کا میلان پایا جاتا ہے اور بری چیزوں سے وہ مجتنب رہتا ہے۔ جب نفس اس سعادت سے فیضیاب ہوتا ہے تو اس کو ایک خاص لذت حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اس سے جہل ہو تو یہ ایک دائمی شقاوت ہے۔ ان کے نزدیک آخرت کے

راحت و عذاب کے بھی یہی معنیٰ ہیں۔ اس طرح کے اور خرافات ہیں جن کی تفصیل ان کے اقوال سے معلوم ہو سکتی ہے۔

"ان تمام مذاہب کا امام ارسطو مقدونی ہے جس نے ان تمام مسائل کی تشریح کی، ان کے علوم کو مدوّن کیا اور ان تمام دلائل کو منضبط کیا جو صدیوں سے ہم تک چلے آرہے ہیں۔ یہ اہل مقدونیہ سے تھا، مقدونیہ یونان کا ایک شہر ہے۔ اس کو افلاطون سے تلمذ تھا "معلم اول علی الاطلاق" کا اس کو لقب دیا گیا ہے۔ اس کو فن منطق کا استاد قرار دیا جاتا ہے۔ یہ پہلا شخص ہے جس نے منطق کے قوانین کو مرتب کیا۔ اس کے مسائل کی تکمیل کی اور اس کو کمال شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا۔ منطق کے قوانین کو اس نے نہایت حسن و خوبی کے ساتھ منضبط کیا ہے کاش الٰہیات میں بھی وہ ان کا اسی طرح کفیل ہوتا۔

"اس کے بعد زمانۂ اسلام میں بعض افراد نے ان مذاہب کی بالکلیہ اتباع کی اور سبھوں نے سوائے چند امور کے ارسطو کی رائے کی کامل تقلید کی۔ جب خلفائے بنی عباس نے متقدمین کی کتابوں کا یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ کروایا تو اکثر اہل مذہب نے ان کا مطالعہ کیا اور علما میں سے جن کو خدا نے گمراہ کر دیا تھا۔ ان کے مذاہب کی پیروی کی، ان کی حمایت میں مجادلہ کیا، اور ان سے چند فروعی مسائل میں اختلاف بھی کیا۔ ان میں سے مشہور ابونصر فارابی ہے جو چوتھی صدی ہجری میں سیف الدولہ دیلمی کے عہد میں گذرا ہے۔ دوسرا ابوعلی ابن سینا ہے جو پانچویں صدی میں خاندان بنو بویہ سے تھا اور جو نظام الملک کے عہد میں اصفہان وغیرہ میں تھا۔

واضح ہو کہ یہ رائے جس کی انھوں نے پیروی کی ہے کئی وجوہ سے باطل ہے۔ ان تمام موجودات کو عقل اوّل کی طرف منسوب کرنا اور واجب الوجود کی طرف ترقی کرنے میں اسی پر اکتفا کرنا، ان اشیا کے جہل کی وجہ سے ہے جن کی خدائے تعالیٰ نے تخلیق کی ہے۔ وجود عقل اول سے بہت زیادہ وسیع ہے ("اور ایسی چیزوں کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے جن کا تمھیں علم نہیں (الایتہ)") تم نے جو محض اثبات عقل پر اکتفا کیا ہے اور ماورائے عقل چیزوں سے غفلت برتی ہے اس میں تمھاری حالت بالکل ان طبیعیین کی سی ہے جنھوں نے محض اجسام کے ثبوت کو کافی سمجھا، جنھوں نے نقل و عقل سے اعراض کیا

اور جن کا اعتقادیہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حکمت میں جسمانیات سے ورے کوئی شئے نہیں۔
ان کے دلائل جنھیں وہ اپنے دعووں کی تائید میں قوی سمجھتے ہیں اور ان کو منطق اور
اس کے قانون کے معیار پر پیش کرتے ہیں دراصل تکمیل غرض کے لحاظ سے کافی
نہیں سمجھے جاسکتے۔

۲۵۰ وہ دلائل جو جسمانی موجودات سے متعلق ہیں اور جن کے علم کو انھوں نے
علم طبعی سے موسوم کیا ہے، غلطیوں سے معرّا نہیں کیونکہ حدود و قیاسات سے جو
ذہنی نتائج ان کے نزدیک مستنبط ہوتے ہیں ان میں اور خارجی موجودات میں
مطابقت غیر یقینی ہے۔ کیونکہ یہ احکام ذہنی، کلی اور عام ہوا کرتے ہیں، اور موجودات خارجی
اپنے مادے کے ساتھ متشخص ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ مادے میں کوئی ایسی خصوصیت ہو جو
ذہنی، کلی کو خارجی شخصی کے مطابق ہونے سے مانع ہو۔ البتہ ایک صورت یہ ہے کہ
حس اس کی شہادت دے تو اس حالت میں شہود اس کی دلیل ہوگی نہ کہ براہین۔
تو پھر انھیں ان دلائل سے کس طرح یقین حاصل ہوسکتا ہے۔ بعض اوقات ذہن
معقولات اولی میں بھی جو خیالی صور کے ذریعے شخصیات کے مطابق ہوتے ہیں تصرف
کرتا ہے لیکن معقولات ثانیہ میں نہیں کرسکتا، جن کی تجرید دوسرے درجے کی ہوتی ہے۔
اس صورت میں یہ حکم تیقن کے اعتبار سے محسوسات کے درجے کا ہوگا کیونکہ معقولات اولی
خارج کے بہت زیادہ مطابق ہوتے ہیں اس لیے کہ وہ ان پر کامل طور سے منطبق ہوتے ہیں۔
ہم اس بارے میں ان کے دعووں کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ہم کو چاہیے کہ ان پر غور و خوض
کرانے سے اعراض کریں۔ مسلمانوں کو غیر ضروری امور سے احتراز کرنا چاہیے کیونکہ طبیعیات
کے مسائل نہ ہمارے دین کے لیے مفید ہیں نہ امور معاش کے لیے اس لیے اس کا
ترک کرنا لازمی ہے۔

رہے وہ موجودات جو ماوراء الحس ہیں یعنی روحانیات جنھیں علم الٰہی
اور علم مابعد الطبیعیہ سے موسوم کیا جاتا ہے، ان کی ذوات (ماہیات) مجہول ہیں۔
نہ ان تک پہنچنا ممکن ہے نہ ان کے ثبوت میں کوئی دلائل پیش کیے جاسکتے ہیں کیونکہ
موجودات خارجیہ و شخصیہ سے ایسے معقولات کی تجرید ممکن ہے جن کا علم ہوسکتا ہے۔
ذوات روحانیہ کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا جن سے دوسرے ماہیتوں کی تجرید کی جاسکے۔

کیونکہ ہم میں اور ان میں حس کا حجاب حائل ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے ثبوت میں
کوئی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔ سوائے نفس انسانی اور اس کے احوال اور خصوصاً
عالم رؤیا کے وجود کے جو ہر شخص کے لیے محض ایک وجدانی شئے ہے، ہمارے ہاں
ان کے ثبوت کا کوئی ذریعہ نہیں۔ اور ان کے ماوراء جو حقائق ہیں اپنی ذات و صفات
کے لحاظ سے پنہاں و پوشیدہ ہیں ان کے علم تک پہنچنے کا ہمارے لیے کوئی راستہ
کھلا نہیں۔

محققین فلاسفہ نے اس کی تصریح یوں کی ہے:۔ جو چیز مادی نہیں اس پر کوئی دلیل قائم
نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ برہان کے مقدمات کے لیے شرط ہے کہ وہ ذاتی ہوں۔ چنانچہ ان کا سب
سے بڑا فلسفی افلاطون کہتا ہے کہ "الہٰیات کا کوئی قطعی علم نہیں ہوسکتا۔ ان مسائل کے متعلق جو بھی حکم
لگایا جائے گا محض قیاسی اور ظنی ہوگا۔" اگر اس قدر مشقت کے بعد بھی ہمیں محض ظنی علم حاصل ہو تو پھر
ہمارے لیے ابتدائی ظن ہی کافی ہے۔ ایسی صورت میں ان علوم کی تحصیل سے کیا فائدہ۔
ہماری توجہ کا مرکز ماوراء الحس موجودات کے وجود کا یقین حاصل کرنا ہے اور یہی فلاسفہ
کے نزدیک انسانی افکار کی غایت ہے۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ انسان کی اصل سعادت یہ ہے کہ دلائل کے ذریعے
موجودات کماہیہ کا علم حاصل کیا جائے محض باطل و لغو ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ
انسان دو جزء سے مرکب ہے۔ ایک جسمانی دوسرا روحانی، جو جسمانی حصّے کے ساتھ
مخلوط ہے۔ ہر ایک جزء کے خاص مدارک ہیں جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان
دونوں میں ایک مشترک مدرک ہے اور وہ روحانی جزء ہے۔ یہ کبھی روحانی مدارک
کا ادراک کرتا ہے اور کبھی جسمانی کا۔ لیکن فرق یہ ہے کہ روحانی کا ادراک بلاواسطہ
بذاتہ ہوتا ہے اور مدارک جسمانی کا جسم کے آلات دماغ و حواس کے ذریعے ہر مدرک ۲۵۱
کو اپنے ادراک کی وجہ سے ایک خاص سرور حاصل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر لڑکے
کی اس حالت پر غور کرو جب وہ جسمانی مدارک کے ابتدائی درجے میں ہوتا ہے جو
بالواسطہ ہوتے ہیں۔ جب وہ روشنی دیکھتا ہے یا آوازیں سنتا ہے تو کس قدر مسرور
ہوتا ہے۔ بلاشبہ وہ مسرت جو نفس کے بلاواسطہ ذاتی ادراک کے ذریعے حاصل
ہوتی ہے بہت قوی ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اگر نفس روحانی کو بلاواسطہ ادراک

حاصل ہو تو اس کو ایک ایسی لذت محسوس ہوگی جس کی تعبیر ممکن نہیں۔ اس ادراک کا حصول فکر و نظر کے ذریعے نہیں ہوتا بلکہ یہ حس کے حجابات کے مرتفع ہونے اور جسمانی مدارک کے مٹ جانے سے حاصل ہوتا ہے۔ اکثر متصوفین اس قسم کے ادراک کے ذریعے اس سرور کے حصول کی خواہش رکھتے ہیں۔ اور ریاضت کے ذریعے جسمانی قویٰ اور ان کے مدارک حتیٰ کہ فکر کو بھی دماغ سے زائل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ نفس کو جسمانی موانع کے زائل ہونے کے بعد اپنا حقیقی ادراک حاصل ہو جائے جس سے اس کو ایک خاص ناقابل اظہار لذت محسوس ہو۔ اور یہ جو کچھ بھی انھوں نے بہ تقدیر صحت باور کیا ہے ان کے مسلمات سے ہے۔ باوجود اس کے یہ بیان ان کے مقصد کی تشریح کے لیے کافی نہیں۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ اس قسم کے ادراک اور لذت کا حصول براہین اور عقلی دلائل کے ذریعے ہوسکتا ہے، محض باطل ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔ کیونکہ براہین اور ادلہ کا تعلق مدارک جسمانیہ سے ہے جو قوائے دماغیہ مثلاً خیال، فکر اور ذکر پر مشتمل ہوتے ہیں۔ لیکن اس ادراک حصول میں سب سے پہلا اصول یہ ہوتا ہے کہ تمام دماغی قوتوں کو زائل کر دیا جائے کیونکہ یہ اس کی راہ میں حارج ہوتے ہیں۔

جو شخص بھی کتاب شفا، اشارات، نجاۃ اور ابن رشد کے ملخصات پر (جو ارسطو کی تالیفات سے ماخوذ ہیں) کافی عبور رکھتا ہو وہ ان تمام کی ورق گردانی کرے گا، ان کے دلائل پر کامل اعتماد رکھے گا اور ان سے اس قسم کی سعادت کا متلاشی ہوگا۔ لیکن اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ وہ اس مقصود کے حصول میں موانعات کا اضافہ کرتا جا رہا ہے۔ اس مسئلے میں فلاسفہ کا تمامتر دار و مدار اس قول پر ہے جو ارسطو، فارابی اور ابن سینا سے منقول ہے: "جس شخص کو عقل فعال کا ادراک حاصل ہو اور وہ اپنی زندگی میں اس سے متصل ہو جائے تو وہ یقیناً اس سعادت سے بہرہ اندوز ہوگا۔" ان کے نزدیک عقل فعال سے مراد روحانیات کا وہ پہلا مرتبہ ہے جس کا حس پر انکشاف ہوسکتا ہے۔ اور عقل فعال کے اتصال کے معنی وہ ادراک علمی کے لیتے ہیں۔ یہاں ان کی رائے کی غلطی واضح ہے۔

اس اتصال اور ادراک سے ارسطو اور اس کے پیرو وہ ادراک نفس مراد لیتے ہیں جو بلاواسطہ حاصل ہوتا ہے اور جس کے حجاب کے مرتفع ہونے کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا۔ ان کا یہ قول بھی باطل ہے کہ جو لذت اس ادراک کے حصول سے حاصل ہوتی ہے وہ اصل سعادت موعودہ ہے۔ کیونکہ ہم پر یہ امر واضح ہے کہ نفس کے لیے ایک بلاواسطہ ماوراء الحس مدرک ہوتا ہے جس کے ادراک سے اس کو انتہائی لذت محسوس ہوتی ہے۔ لیکن یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہی عین اخروی سعادت ہے بلکہ یہ منجملہ ان لذات کے ہیں جو اس سعادت کے حصول کا ذریعہ ہیں۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ انسان کو ان موجودات کماہیہ کے ادراک کے ذریعے ۲۵۲
اس سعادت کا حصول ہوتا ہے، محض لغو ہے۔ یہ ان اوہام و اغلاط پر مبنی ہے جن کو ہم نے اصل توحید کے مسئلے میں پیش کیا ہے۔

ان کا یہ قول کہ ہر انسان اعلیٰ اخلاق کو اختیار کرنے اور مذموم افعال سے اجتناب کرنے اور اپنے نفس کی اصلاح کرنے میں آزاد ہے اس امر پر مبنی ہے کہ نفس کی وہ لذت جو اس کو اپنی ذات کے ادراک سے حاصل ہوتی ہے وہی اصل سعادت موعود ہے۔ ہم نے بیان کیا ہے کہ سعادت اور شقاوت کا اثر جسمانی اور روحانی ادراکات سے ورے ہے۔ لیکن حکما کے نزدیک اس تہذیب و اصلاح نفس سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے ایک خاص بہجت و سرور بخشتی ہے جو محض روحانی ادراک کا نتیجہ ہے۔ لیکن اس سے ماوراء جو سعادت ہے اور جس کا ہم سے وعدہ کیا گیا ہے وہ ایک ایسی شئے ہے جو ادراک کے احاطے سے باہر ہے۔ ابن سینا نے اپنی کتاب مبدا و معاد میں اس کے متعلق تنبیہ کی ہے: "معاد روحانی اور اس کے حالات ایسے ہیں جن کا ادراک عقلی دلائل اور قیاسات کے ذریعے ہوسکتا ہے کیونکہ وہ ایک محفوظ طبعی اصول اور ایک خاص طریقے کے تحت ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے دلائل میں بہت کچھ گنجائش ہے۔ برخلاف اس کے معاد جسمانی اور اس کے حالات جن کا علم برہان کے ذریعے ممکن نہیں (کیونکہ کسی خاص اصول کے تحت نہیں) اس کو شریعت محمدیہ نے (جس کی حقانیت میں کوئی کلام نہیں) تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ اس کے مطالعے سے اس کے تمام حالات کی توضیح ہوسکتی ہے۔"

کلام ابن سینا۔

جیسا کہ اب تم کو معلوم ہو گیا ہو گا، فلاسفہ کا یہ علم ان کے مقاصد کے لحاظ سے ناکافی ہے۔ اور ساتھ ساتھ وہ شرایع سے بھی اختلاف رکھتا ہے۔ اگرچہ یہ دلائل ان کے مقصد کے لحاظ سے کافی نہیں لیکن ان کے قوانین (جس حد تک کہ ہم نے مختلف استدلال کے قوانین کا مطالعہ کیا ہے) کمال صحت پر مبنی ہیں۔ یہ ہے اس فن کا ماحصل۔ اس کے ذریعے مختلف اہل علم کے مذاہب و آرا سے واقفیت حاصل ہوتی ہے اور ان کی غلطیوں کا بھی پتا چلتا ہے۔ پس اہل علم کو چاہئے کہ اس قسم کی لغویات سے بچ کر ان کا مطالعہ کرے۔

اخوان الصفا

۲۵۳ دور عباسی میں فلسفے کو عظیم الشان اہمیت حاصل تھی اس میں اکثر اُن لوگوں کو انہماک ہوا جو قدما کے علوم سے دلچسپی رکھتے تھے، بالخصوص اطبا نے اس میں خاص طور پر حصہ لیا۔ اس دور میں فلاسفہ الحاد و تعطل کے الزام سے تہم تھے، فلسفے سے انتساب ہی کفر کے مماثل تھا۔ خلیفہ مامون بھی اس الزام کا نشانہ بنا۔ کیونکہ اسی کے ایما سے فلسفے کا ترجمہ عربی زبان میں کیا گیا تھا۔ چنانچہ ابن تیمیہ نے اس کے متعلق کہا ہے کہ "میں نہیں سمجھتا کہ خدائے تعالیٰ مامون سے غافل رہے گا بلکہ اس امت پر اس نے جو مصیبت نازل کی ہے اس کا ضرور اس سے بدلہ لے گا۔"

جمعیت اخوان الصفا کے مشہور افراد

حالات زمانہ کے لحاظ سے اہل فلسفہ اپنے خیالات کو پردۂ راز میں رکھنے پر مجبور ہو گئے تھے۔ انھوں نے اس غرض کے لیے خفیہ انجمنیں قائم کیں۔ جن میں سے مشہور جمعیت "اخوان الصفا" ہے جو چوتھی صدی ہجری کے وسط میں بغداد میں قائم ہوئی۔ اس کے پانچ اراکین تھے:۔

(۱)۔ ابوسلیمان محمد بن معشر البستی، جو مقدسی کے نام سے مشہور ہے۔

(۲)۔ ابوالحسن علی بن ہارون الزنجانی۔
(۳)۔ ابواحمد المہرجانی۔
(۴)۔ العوفی
(۵)۔ زید بن رفاعہ۔

ان کے جلسے اکثر پوشیدہ ہوا کرتے تھے جس میں فلسفے کے انواع پر بحث ہوتی تھی۔ اس طرح اُن کا ایک خاص مذہب بن گیا جو تمام فلاسفۂ اسلام کے خیالات کا نچوڑ تھا اور جس میں فلاسفۂ یونان، فارس اور ہند کے خیالات سے واقف ہونے کے بعد اُن کو اقتضائے اسلام کے مطابق ڈھالا گیا تھا۔

اُن کے مذہب کی بنیاد یہ ہے کہ "شریعت اسلامیہ جہالت اور گمراہی سے آلودہ ہوگئی ہے اور اس کی صفائی صرف فلسفے ہی سے ممکن ہے، کیونکہ فلسفہ حکمت اعتقادیہ اور مصلحت اجتہادیہ پر حاوی ہے اور جس وقت فلسفۂ یونان اور شریعت محمدیہ میں امتزاج پیدا ہوجائے تو اُس وقت کمال حاصل ہو جائے گا۔"

فلسفیانہ رسائل

۲۵۴ اخوان الصفا کا فلسفہ باون[۵۲] رسائل پر مشتمل جن کا نام انھوں نے "رسائل اخوان الصفا" رکھا ہے اور خود اپنے نام کو ان فلسفیوں نے پوشیدہ رکھا۔ یہ مجموعہ فلسفۂ اسلام کا تمثل ہے (جیسا کہ وہ اپنے اوائل پختگی کے زمانے میں تھا) اور حسب ذیل مسائل پر مشتمل ہے:۔

مبادیٔ موجودات اور اصول کائنات پر ایک نظر، تکوین عالم، ہیولیٰ و صورت، طبیعیت، زمین اور آسمان کی ماہیت، سطح زمین اور اُس کے تغیرات، کون و فساد، آثار علویہ، آسمان و عالم و علم نجوم و تکوین معادن، علم نباتات، اوصاف حیوانی، مسقط نطفہ اور اس سے انسان کی تخلیق، جسد کی ترکیب، حاس محسوس عقل معقول، علمی اور عملی صنعتیں، عدد اور اس کے خواص، ہندسہ موسیقی، منطق اور اس کے فروع، اختلاف اخلاق طبیعیت عدد، "عالم انسان کبیر ہے" "انسان عالم صغیر ہے" (یہ علم اجتماع میں ہربرٹ اسپنسر کا

نظریہ ہے) اکوار، ادوار، ماہیت عشق و بعث نشور، اقسام حرکات، علل و معلولات، حدود و رسوم۔ فی الجملہ یہ رسائل تمام علوم ریاضیات طبیعیات فلسفۂ الٰہیات و معقولات پر مشتمل ہیں۔

اِن رسائل پر نظر غائر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ مولفین نے کامل غور و فکر اور بحث و مباحثہ کے بعد ان کو مدون کیا ہے۔ اِن میں بعض ایسے خیالات ہیں جن سے بہتر اس زمانے میں بھی نہیں پائے جاتے چنانچہ ان میں ایک بحث نشو و ارتقا کے نظریے کے متعلق بھی ہے۔

معتزلہ اور اُن کے متبعین ان رسائل کو نقل کیا کرتے اور اُن کا درس دیتے تھے اور اُن کو بلاد اسلام میں پوشیدہ طور پر اپنے ہمراہ لے جاتے تھے۔ اُن کی تالیف کو ایک صدی بھی نہیں گذری تھی کہ یہ ابوالحکم عمرو بن عبدالرحمٰن کرمانی کے ذریعے بلاد اندلس میں داخل ہوئے۔

ابوالحکم قرطبہ کے ایک عالم تھے، انھوں نے اندلسیوں کی عادت کے مطابق تحصیل علم کے لیے مشرق کا سفر اختیار کیا اور جس وقت وہ اپنے شہر کو لوٹے تو اپنے ساتھ اِن رسائل کو لیتے گئے اور یہی وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے ان کو اندلس میں داخل کیا۔ اس کے بعد وہاں ان کی اشاعت ہونے لگی یہاں تک کہ اہل بحث و نظر نے اُن کا مطالعہ کیا اور اُن کے مسائل پر غور و خوض کرنا شروع کردیا۔

یہ رسائل بمقام لیپزگ ۱۸۸۳ء میں طبع ہوئے اور بمبئی میں ۱۸۸۶ء میں اور مصر میں ۱۸۸۹ء میں اور ہندوستانی زبان میں ان کا ترجمہ بھی ہوا، اور لندن میں یہ ۱۸۶۱ء میں طبع ہوئے۔

اخوان الصفا کا فلسفہ باون[۵۲] رسالوں پر مشتمل ہے جس کی چار قسمیں ہیں:۔ ۲۵۵

قسم اوّل میں چودہ[۱۴] رسالے تعلیمی ریاضی سے متعلق ہیں۔
قسم دوم میں سترہ[۱۷] رسالے طبعی جسمانیت سے متعلق ہیں۔
قسم سوم میں دس[۱۰] رسالے عقلی نفسیات پر مشتمل ہیں۔
قسم چہارم میں گیارہ[۱۱] رسالے احکام الٰہی سے متعلق ہیں۔

قسم اوّل رسائل ریاضی تعلیمی

رسالۂ اوّل۔ دربحث عدد۔
" دوم۔ہندسہ۔
" سوم۔نجوم۔
" چہارم۔موسیقی۔
" پنجم۔جغرافیہ
" ششم۔نسب۔
" ہفتم۔صنایع علمیہ۔
" ہشتم۔صنائع عملیہ۔
" نہم۔اختلاف اخلاق۔
" دہم۔ایساغوجی۔
" یازدہم۔دربحث قاطیغوریاس۔
" دوازدہم۔باری‌ناس۔
" سیزدہم۔ابولوطیقاالاولی۔
" چہاردہم۔ابولوطیقاالثانیہ۔

قسم دوم رسائل جسمانی طبعی

رسالۂ اوّل دربحث ہیولیٰ وصورۃ۔
" دوم۔آسمان وعالم۔
" سوم۔کون وفساد۔ ۲۵۶

رسالۂ چہارم۔آثار علویہ۔
" پنجم۔کیفیت تکوین معادن۔
" ششم۔ماہیت طبیعت۔
" ہفتم۔اقسام نباتات۔
" ہشتم۔اقسام حیوانات۔
" نہم۔ترکیب جسد۔
" دہم۔حاس ومحسوس۔
" یازدہم۔مسقط نطفہ۔
" دوازدہم۔قول حکما "انسان عالم صغیر ہے" اور وہ عالم کبیر کے معنی رکھتا ہے۔
" سیزدہم۔کیفیت نشر نفوس جزئیہ۔
" چہاردہم۔طاقت انسان۔
" پانزدہم۔ماہیت موت وحیات۔
" شانزدہم۔لذات وتکالیف جسمانی وروحانی۔
" ہفدہم۔علل اختلاف السنہ۔

قسم سوم رسائل نفسانی عقلی

رسالۂ اوّل دربحث مبادیٔ عقلیہ حسب رائے فیثاغورثیین۔
" دوم۔مبادی عقلیہ مطابق رائے اخوان الصفا۔
" سوم۔قول حکما "عالم انسان کبیر ہے"
" چہارم۔عقل ومعقول۔
" پنجم۔اکوار، ادوار، اختلاف قرون وازمنہ۔
" ششم۔ماہیت عشق۔

رسالۂ ہفتم۔ ماہیت بعث۔
" ہشتم۔ کمیت اجناس حرکات۔
" نہم۔ علل و معلولات۔
" دہم۔ حدود و رسوم۔

قسم چہارم رسائل ناموس الٰہی ۲۵۷

رسالہ اوّل۔ فی الآراء و المذاہب فی الدیانات الشرعیۃ الناموسیہ و الفلسفیہ۔
" دوم۔ فی ماہیت الطریق الی اللہ عز و جل۔
" سوم۔ فی بیان اعتقاد اخوان الصفا و خلّان الوفار۔
" چہارم۔ فی کیفیت عشرہ اخوان الصفا و خلّان الوفار۔
" پنجم۔ فی ماہیت الایمان۔
" ششم۔ فی ماہیت الناموس الٰہی۔
" ہفتم۔ فی کیفیت الدعوت الی اللہ عز و جل۔
" ہشتم۔ فی کیفیت افعال الروحانیئین
" نہم۔ فی کمیت انواع الیاسیات و کیفیتہا
" دہم۔ فی کیفیت نضد العالم بأسرہ
" یازدہم۔ فی ماہیت السحر و العزائم
ان تمام باون رسائل کے فلسفے کا خلاصہ ایک جامع رسالے میں مرتب کیا گیا ہے۔

دس اخوان الصفا کی خصوصیات اور اُن کا باہمی تعاون ۲۵۸

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اخوان الصفا کے جلسے پوشیدہ طور پر ہوا کرتے تھے

اور وہ فلسفے کی مختلف اقسام پر بحث کرتے تھے یہاں تک کہ انھوں نے ایک خاص مذہب کو تشکیل دے لیا۔ چونکہ اس جماعت کا ایک خاص دستور تھا جس کی انھوں نے اپنی زندگی میں پیروی کی تھی اور اپنے ہم مشربوں میں اشاعت کی کوشش کی تھی اس لیے یہاں ہم اُس قانون کا ملخص پیش کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ اُس میں ایک تاریخی حکمت بھی پوشیدہ ہے۔

انھوں نے اپنے ہم مذہب افراد پر یہ لازمی قرار دیا تھا کہ اُن کی ایک خاص مجلس ہو جس میں وہ اوقات معینہ پر جمع ہوں اور کوئی اجنبی اس میں شریک نہ ہو۔ اس میں وہ اپنے علوم پر بحث کریں اور ان کے اسرار پر گفتگو کریں۔ وہ چاہتے تھے کہ اُن کے مباحث اکثر علم النفس، حس محسوس عقل معقول پر مشتمل ہوں۔ اور کتب الٰہیہ اور تنزیلات نبویہ کے اسرار اور مسائل شریعت کے معنی پر غور و خوض کریں، نیز چار علوم ریاضی؛ عدد، ہندسہ، تنجیم، تالیف پر بھی تبادلۂ خیالات کریں۔

لیکن علوم الٰہیہ کی جانب جو منتہائے مقصد ہیں خاص طور پر توجہ کی جائے، بہرحال کسی علم سے نفرت نہ کریں کسی کتاب کے مطالعے کو ترک نہ کریں نہ کسی مذہب سے تعصب برتیں، کیونکہ اخوان الصفا کا مذہب تمام مذاہب اور علوم پر حاوی ہے اور اس میں تمام موجودات حسی اور عقلی کے ظاہری و باطنی جلی اور خفی پہلوؤں پر شروع سے آخر تک تحقیقی نظر سے غور و خوض کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ مبدائے واحد، علت واحد، عالم واحد، نفس واحد سے صدور کرتے ہیں جو اپنے مختلف جواہر اور متبائن اجناس پر محیط ہے۔

اخوان الصفا کے علوم کے مآخذ

اخوان الصفا نے اپنے ایک دوسرے رسالے میں ذکر کیا ہے کہ اُن کے علوم چار قسم کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ ایک تو وہ کتب ہیں جو ریاضی اور طبیعیات میں حکما اور فلاسفہ کی تصنیف کردہ ہیں، دوسری وہ کتابیں ہیں جو انبیاء علیہم السلام پر نازل ہوئی ہیں۔

جیسے تورات، انجیل، فرقان وغیرہ، یہ وہ صحف انبیاء ہیں جن کے معانی اور مخفی اسرار ملائکہ
٢٥٩ کی وحی سے ماخوذ ہیں۔ تیسری طبیعیات کی کتابیں ہیں جن میں موجودات کی اشکال کی
صور (جیسی کہ وہ اس وقت تک ہیں) افلاک کی ترکیب، بروج کی اقسام، کواکب کی
حرکات، اجرام کی مقدار، زمانے کے انقلابات، ارکان کے تغیر و تبدل اور کائنات
کے دیگر موجودات جیسے معدنیات، نباتات، حیوانات، نیز انسان کی دستکاری کی
مختلف قسموں وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ یہ تمام لطیف معانی اور دقیق اسرار کے
محض صور و کنایات و آلات ہیں۔ لوگ صرف ظاہری پہلو کو دیکھتے ہیں اور ان کے
باطنی معنوں سے جو باری تعالیٰ کی صفت لطیف سے ہیں بے خبر ہوتے ہیں چوتھے
وہ کتب الہٰی ہیں جن کو صرف پاکیزہ سرشت ملائکہ مس کر سکتے ہیں اور جو بزرگ،
نیکوکار فرشتوں کے ہاتھوں میں ہوتی ہیں۔ ان کتابوں میں نفوس اور ان کے اجناس،
انواع اور جزئیات کی حقایق مرقوم ہوتی ہیں اور ان ہی کے مطابق اجسام کے تصرفات
تحریکات و تدبیرات عمل میں آتی ہیں اور افعال کا مختلف حالتوں اور مختلف وقتوں میں
اظہار ہوتا ہے اور ان ہی کے مطابق بعض اجسام کا انحطاط اور بعض کا ارتفاع، ان
کا غفلت و نسیان کی نیند سے جاگنا اور حساب و کتاب کے لیے اٹھنا، صراط سے گزرنا
اور جنت میں پہنچنا یا دوزخ کے طبقات میں رک جانا اور برزخ و اعراف میں ٹھہر جانا
وقوع میں آتا ہے۔

دوستی کے بارے میں اخوان الصفا کی رائے

اخوان الصفا کو چاہئے کہ جب وہ کسی شخص کو دوست بنائیں تو اس کے حالات سے

لہ۔ وہ نقوش الہٰیہ جو حقایق نفوس میں ودیعت کیے گئے ہیں۔ کما قال اللہ تعالیٰ: قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثلہ مدداً (م)

اچھی طرح واقف ہو جائیں، اس کے اخلاق کو آزمائیں، اس کے مذہب اور اعتقاد
کے متعلق سوالات کریں تاکہ انھیں معلوم ہو جائے کہ آیا وہ خلوص و محبت اور حقیقی
اخوت قائم کرنے کے لایق ہے یا نہیں۔

جاننا چاہیے کہ سب سے بدتر وہ شخص ہے جو یوم آخرت پر ایمان نہ لائے،
بدترین اخلاق ابلیس کا غرور، بنی آدم کی حرص، قابیل کا حسد ہے۔ اور یہ امہات المعاصی ہیں۔
اور لوگ اپنے اجسام کی ترکیب کے لحاظ سے اخلاق میں مختلف ہوتے ہیں۔

لوگوں کی تخلیق یا تو ایک ہی خلق پر ہوتی ہے یا کئی اخلاق پر جن میں سے
بعض محمود ہوتے ہیں اور بعض مذموم۔ پس تمھیں چاہیے کہ جب کسی کے ساتھ دوستی یا
بھائی چارہ کرو، تو اس کو خوب آزما لو، اسی طرح جس طرح درہم و دینار کو پرکھتے ہیں یا
زراعت اور درخت لگانے کے لیے پسندیدہ زرخیز زمین کا انتخاب کرتے ہیں یا جیسے
٢٦٠ دنیادار شادی بیاہ خرید و فروخت میں معاملات کی اچھی طرح جانچ پڑتال کر لیتے ہیں۔
بعض ایسے لوگ ہوتے ہیں جو دوست کے روپ میں آتے ہیں، تم سے دوست کی جیسی
بناوٹی باتیں کرتے ہیں۔ اظہار محبت کرتے ہیں حالانکہ تمھاری دشمنی ان کے سینے میں
پوشیدہ ہوتی ہے۔

انسان متلون المزاج ہوتا ہے۔ کبھی ایک حالت پر قائم نہیں رہتا۔ اس کی
وجہ یہ ہے کہ بہت کم ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کو اگر کوئی دنیوی واقعہ یا اور کوئی
حادثہ پیش آئے تو ان میں کوئی جدید وصف یا کوئی دوسری عادت نہ پیدا ہو جائے
اور ان کے اخلاق میں دوستوں اور بھائیوں کی طرف سے تغیر و تبدل نہ ہو۔ اس
سے صرف وہی لوگ مستثنیٰ ہیں جو اخوان الصفا ہیں جن کی صداقت اُن کی ذات سے
خارج نہیں ہوتی، یہ گویا قرابت رحمی ہے جس کی وجہ سے بعض کی زندگی کا دارومدار
بعض پر ہوتا ہے اور وہ آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں، اور اس کا
سبب یہ ہے کہ اُن کا اعتقاد ہوتا ہے کہ گویا وہ مختلف جسدوں میں نفس واحد ہیں۔
اجسام کے حالات میں کچھ بھی تغیر پیدا ہو جائے نفس میں کوئی تغیر ہوگا نہ تبدل۔

دوست میں ایک دوسرا وصف یہ ہونا چاہئے کہ اگر کوئی اپنے بھائی پر احسان
کرے تو اس پر احسان نہ جتائے کیونکہ وہ خوب جانتا ہے اور اعتقاد رکھتا ہے کہ اس احسان کا

بدلہ اسی کی ذات کو ملے گا۔ اگر تمھارا بھائی تمھارے ساتھ کوئی برائی کرے تو اس سے پریشان مت ہو، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اُس کی سزا وہی بھگتیگا۔ جو شخص اپنے بھائی کے متعلق اس قسم کا اعتقاد رکھے اور اُس کا بھائی بھی اس کے متعلق یہی اعتقاد رکھے تو اُن میں سے ہر ایک کو اس مصیبت سے نجات حاصل ہو گی کہ اُس کے بھائی میں کسی ایک روز کسی وجہ سے تلون مزاجی پیدا ہو جائے۔

اس فریبی دنیا میں بعض ایسے لوگ ہیں جو علما کا جامہ پہن کر اہل دین کو دھوکا دیتے ہیں۔ وہ نہ فلسفے سے واقف ہوتے ہیں اور نہ شریعت کی اُن کو تحقیق ہوتی ہے اس کے باوجود وہ حقائق اشیاء کی معرفت کا دعویٰ کرتے ہیں اور اکثر مخفی اور بعید از عقل امور پر غور و فکر کرتے ہیں حالانکہ وہ اپنے نفس سے جو قریب تر شے ہے بے خبر ہوتے ہیں۔ وہ بدیہی امور کا امتیاز نہیں کر سکتے نہ ایسے ظاہری موجودات پر غور و خوض کرتے ہیں جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے اور جن کو عقل اچھی طرح سمجھ سکتی ہے، بایں ہمہ ظفرہ، تلقلہ، جزء لایتجزیٰ جیسے اہم مسائل اُن کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ اے بھائی! یہ لوگ دجال ہیں ان سے احتراز کرتے رہو! -

۲۶۱ جب یہ حالت ہو تو اے بھائی! تمھیں چاہیئے کہ فرسودہ بوڑھوں کی اصلاح میں کوشاں نہ ہوں، یہ لوگ بچوں کے جیسے فاسد خیالات۔ ردی عادات اور وحشی اخلاق سے متصف ہوتے ہیں وہ تمھیں پریشان کردیں گے اور اپنی حالت کی اصلاح بھی نہیں کریں گے۔ تمھیں چاہیئے کہ سلیم الطبع نوجوانوں کو نصیحت کرو - خدائے تعالیٰ نے ہر نبی کو جوانی کی حالت میں نبوت عطا فرمائی اور اپنے ہر ایک بندے کو اُس وقت حکمت سے سرفراز فرمایا جبکہ وہ عالم شباب میں تھا جیسا کہ اُس نے فرمایا ہے "انہم فتیۃ آمنوا بربہم و زدنٰہم ھدیً" (یعنی اصحاب کہف ایسے نوجوان تھے جو اپنے رب پر ایمان لائے تھے اور ہم نے اُن کی ہدایت میں اضافہ کیا) اسی طرح دوسری جگہ فرماتا ہے "انا سمعنا فتی یذکرھم یقال لہ ابراھیم" (یعنی نمرود کی قوم نے کہا کہ ہم نے ایک نوجوان کا ذکر سنا ہے جس کو ابراہیمؑ کہتے ہیں) ایک اور مقام پر فرماتا ہے "وقال موسیٰ لفتاہ" (یعنی موسیٰ نے اپنے نوجوان ساتھی یعنی خضرؑ سے فرمایا) حقیقت یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نے جب کسی نبی کو مبعوث کیا تو

سب سے پہلے اُس قوم کے بوڑھوں نے اُس کی تکذیب کی۔

اخوان الصفا کے مراتب نفسیہ

اخوان الصفا کے نفوس کی قوت کے چار مراتب ہیں۔

پہلا مرتبہ اُن کے جوہر نفس کی صفائی حسن قبول اور سرعت تصور ہے۔ یہ شہر کے اہل صنعت کا مرتبہ ہے جس کا ہم نے رسالۂ ثانیہ میں ذکر کیا ہے۔ یہ قوت عاقلہ اُن محسوسات کے معنوں میں امتیاز کرتی ہے جو پندرہ برس کے سن سے قوت ناطقہ پر وارد ہوتے ہیں۔ دوسرا مرتبہ ایسے رؤسا کا ہے جو اہل سیاست سے ہوتے ہیں۔ اس کی خصوصیات بھائیوں کی مراعات سخاوت نفس شفقت رحم وغیرہ ہیں۔ یہ وہ حکیمانہ قوت ہے جو تیس برس کے بعد قوت عاقلہ پر وارد ہوتی ہے۔ اس مرتبے کے لوگوں کو اخیار اور فضلا کہتے ہیں۔ تیسرا مرتبہ اس سے اعلیٰ ہے۔ یہ بادشاہوں کا مرتبہ ہے جو امر و نہی امداد، دفع عناد اور دشمن سے مقابلے کے وقت اس کی مخالفت کو نرمی و لطف و مدارات کے ذریعے دفع کرنے پر قائم ہیں۔ یہ وہ قوت ناموسیہ ہے جو چالیس برس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ اس مرتبہ کے لوگوں کو ہمارے بھائی فضلائے کرام سے موسوم کرتے ہیں۔ چوتھا مرتبہ اس سے بھی اعلیٰ تر ہے۔ یہ تسلیم اور تائید الٰہی کا قبول کرنا اور حق تعالیٰ کا علانیہ مشاہدہ کرنا ہے۔ یہ وہ قوت ملکیہ ہے جو پچاس برس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ قوت معراج کا اسی وقت ظہور ہوتا ہے۔ اسی کے ذریعے انسان عالم ملکوت کی جانب پرواز کرتا ہے اور قیامت کے حالات جیسے بعث، نشر، حشر، حساب، میزان، صراط، دوزخ سے نجات اور خدائے تعالیٰ کے قرب کا مشاہدہ
کرتا ہے۔ اسی کی جانب فیثاغورث نے اپنے رسالۂ ذہبیہ کے آخر میں اشارہ کیا ہے ۲۶۲
"اگر تو میری ہدایت کے مطابق عمل کرے تو جسد سے علٰحدہ ہونے کے بعد ہوا میں باقی رہے گا۔ نہ تو پھر اس دنیا میں لوٹیگا نہ تجھ پر موت کا حملہ ہوگا۔"

واضح ہو کہ اس امر کی جانب جن کو دعوت دی جاتی ہے انھیں ان چار حالتوں سے گزرنا ضروری ہوتا ہے۔

۱۔ پہلے تو اس امر کی حقیقت کا اقرار کریں۔
۲۔ دوسرے مختلف امثال کے ذریعے اس امر کا واضح طور پر تصور کریں۔
۳۔ تیسرے ضمیر اور اعتقاد کے ذریعے اس کی تصدیق کریں۔
۴۔ چوتھے اس امر کے مناسب افعال میں کوشش کر کے اس کی تحقیق کریں۔

اخوان الصفا کے فلسفے کی تحقیق ۲۶۳

اخوان الصفا کی نظر میں فلسفۂ اخلاق

ہم نے جزو اول کے دو رسالوں چوتھے اور نویں، اور جزو دوم کے دوسرے رسالے اور جزو سوم کے چھٹے رسالے کی تلخیص پر اکتفا کیا ہے۔

اخوان الصفا نے ریاضی کے چوتھے رسالے میں علم موسیقی اور اس کے ان اثرات سے بحث کی ہے جو تہذیب نفس اور اخلاق پر عائد ہوتے ہیں، اس کے ساتھ انھوں نے اس امر کی بھی صراحت کی ہے کہ ان کی غرض اس سے غنا اور صنعت ملاہی کی تعلیم نہیں بلکہ نسبتوں اور نغموں کی تالیف کی کیفیت کا علم حاصل کرنا ہے جن کے جاننے سے تمام صنعتوں کی اہلیت پیدا ہوتی ہے۔ بعض سُر اور نغمے ایسے ہیں جن کے اثرات نفس پر اسی طرح مرتب ہوتے ہیں جس طرح کہ کاریگر کی صنعتوں کے تاثرات ان مادی اشیاء پر جو اس کی صنعتوں کا موضوع ہیں۔ ان نغموں سے نفوس میں مسرت کی لہر دوڑ جاتی ہے، اعمال شاقہ کی جانب تحریک ہوتی ہے، عزم میں قوت پیدا ہوتی ہے اور یہ وہ بہادری کے نغمے ہیں جو عموماً جنگ میں مستعمل ہوتے ہیں، بالخصوص جبکہ ان کے ساتھ موزوں اشعار بھی گائے جائیں۔ بعض ایسے نغمے ہیں جو پوشیدہ کینوں کو ابھارتے ہیں، ساکن نفوس کو حرکت میں

لاتے ہیں، اسی وجہ سے ہر قوم میں خوشی اور غم کے موقع پر موسیقی کا رواج ہے۔ اور کبھی عبادت گاہوں، بازاروں، اور تکلیف و راحت کے زمانے میں اسی کا استعمال ہوتا ہے۔ موسیقی، مردوں، عورتوں، عالموں سبھوں کے پسند خاطر ہوتی ہے۔ اس کو شتربان سفر میں بطور حدی کے استعمال کرتے ہیں اور شکاری تیتر اور سنگوار کے شکار میں اسی سے مدد لیتا ہے۔

صوت کی دو قسمیں ہیں:۔ حیوانی و غیر حیوانی۔ غیر حیوانی جیسے پتھر، لوہے، گرج، طبلے اور مزامیر کی آواز۔ موٹی اور باریک آوازیں ایک دوسری کی مخالف ہوتی ہیں، لیکن جب ان میں ایک خاص نسبت پیدا ہو جاتی ہے اور باہمی امتزاج کے بعد وہ موزوں لحن بن جاتی ہیں تو اس وقت وہ سامع کو خوشگوار معلوم ہوتی ہیں۔ حکمائے موسیقی نے نغموں کے لیے بہت سے آلات وادوات ایجاد کیے ہیں۔

واضح ہو کہ جب تک کہ اجرام افلاک کی حرکات کی وجہ سے نغمے اور اصوات نہ پائی جائیں اہل افلاک کی قوت سامعہ کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ بچوں کی طبیعت میں اپنے ماں باپ کے حالات معلوم کرنے کا اشتیاق ہوتا ہے، اور شاگردوں اور متعلموں کو اپنے استادوں کے واقعات دریافت کرنے کا۔ عامۃ الناس کو عقلا کے حالات سے دلچسپی ہوتی ہے اور عقلا کو ملائکہ کے احوال معلوم کرنے اور ان سے مشابہت پیدا کرنے کی خواہش ہوتی ہے جیسا کہ فلسفے کی تعریف کی گئی ہے کہ وہ بقدر طاقت بشری خدائے تعالیٰ کے ساتھ تشبیہ پیدا کرنا ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ حکیم فیثاغورث نے اپنے نفس کی صفائی اور قلب کی ذکاوت کی وجہ سے افلاک اور ستاروں کے حرکات کے نغموں کو سنا اور اپنی جودت طبع سے موسیقی کے اصول اور راگوں کے اثرات کا استخراج کیا۔

واضح ہو کہ شرائع کے نفاذ سے انبیا کی غایت دین و دنیا کی اصلاح ہے
۲۶۴ اور ان کا مقصد اعلیٰ دنیوی تکالیف اور اہل دنیا کی شقاوت سے نفوس کو نجات دلانا ہوتا ہے۔ نیز موسیقار کے نغموں کے تاثرات سامعین کے نفوس میں مختلف حیثیت سے ہوتے ہیں۔ ان نفوس کو اس سے جو سرور و لذت حاصل ہوتی ہے وہ ان کے عرفان کے مراتب اور محاسن میں ان کے مرغوبات کے لحاظ سے ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ چار وجوہ سے انسان کے طبائع اور اخلاق میں اختلاف ہوتا ہے:
پہلا اُن کے اجسام کے اخلاط اور اُن اخلاط کے مزاج کے لحاظ سے۔
دوسرا اُن کے شہروں کی زمین اور آب و ہوا کے اختلاف سے۔
تیسرا اُن کے آباؤ اجداد، معلمین اساتذہ، مربیئین، موؤبین کے مذہب پر نشوونما پانے کی وجہ سے۔
چوتھا اُن کے ولادت کے اصول میں اور اُن کے نطفے کے قرار پانے کے وقت احکام نجوم کے موجبات کی بناء پر۔

مراتب نفوس کی تین انواع ہیں جن میں سے ایک مرتبۂ نفس انسانی ہے اور نیز وہ جو ان کے اوپر ہیں اور وہ جو ان کے نیچے ہیں۔ جو مراتب نفس کے نیچے ہیں ان کی تعداد سات ہیں اور اُس کے اوپر بھی سات ہیں۔ اس طرح یہ کل پندرہ مرتبے ہیں ان میں سے ہم کو پانچ مرتبے معلوم ہیں جن میں سے دو انسان کے مافوق ہیں اور وہ ملائکہ اور قدسیہ کے مرتبے ہیں، مرتبۂ ملکیہ کو رتبہ حکمیہ کہتے ہیں اور مرتبہ قدسیہ کو رتبہ نبوت ناموسیہ کہا جاتا ہے اور دو اُس کے تحت میں اور دو نفس نباتی اور حیوانی کے مرتبے ہیں۔

بعض ایسے اخلاق اور قوی ہوتے ہیں جو نفس نباتی شہوانی سے منسوب ہوتے ہیں اور بعض حیوانی غضبی سے۔ اور بعض کا تعلق نفس ناطقۂ انسانی سے ہوتا ہے۔ بعض نفس عاقلہ حکمیہ سے منسوب ہوتے ہیں۔ اور بعض کا انتساب نفس ناموسیہ ملکیہ سے ہوتا ہے۔

اس کے بعد اخوان الصفا نے ان نظریات سے بحث کی ہے جن کی رو سے عالم انسان کبیر اور انسان عالم صغیر ہے۔ اس نظریہ کے قائل بعض فلاسفۂ یونان بھی تھے۔ اس کی جانب ابن سینا نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے "ان الانسان انطوی فیہ العالم الاکبر"۔ اسی نظریے کو اسپنسر نے اپنے علم الاجتماع کی بحث کی بنیاد قرار دیا ہے۔ اخوان الصفا نے حکما کے اس قول کی کہ "انسان عالم کبیر ہے"۔ یہ تشریح کی ہے کہ عالم سے حکما کی مراد زمین آسمان اور تمام مخلوقات ہیں اور وہ تمام کائنات کو اُس کے افلاک، طبقات سماوی، موالید اور ارکان کے ساتھ

جسم واحد سمجھتے ہیں اور اس کے لیے نفس واحد قرار دیتے ہیں جس کی قوتیں جسم کے تمام اجزا میں مساوی ہوتی ہیں جیسا کہ انسان کا نفس اُس کے جسم کے تمام اجزا میں سرایت کیے ہوئے ہے۔

اخوان الصفا نے جزء دوم کے دوسرے رسالہ موسومہ "السماء والعالم
فی تہذیب النفس والاخلاق" میں عالم کی صورت اور اس کے جسم کی ترکیب
کی کیفیت بیان کی ہے جیسا کہ انھوں نے کتاب تشریح میں جسد انسانی کی ترتیب
کو بیان کیا ہے۔ پھر ایک دوسرے رسالے میں نفس عالم کی ماہیت اور عالم میں
پائے جانے والے ان اجسام میں اس کی قوتوں کے سرایت کرنے کی کیفیت واضح
کی ہے جو فلک محیط سے مرکز ارض تک پائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد اُن کے ٢٦٥
حرکات کے اقسام اور عالم کے اجسام میں اُن کے باہمی افعال کا اظہار کیا ہے۔

انھوں نے زمین کے اطراف فلک کے حرکات کو بیت الحرام کے گرد طائفین کے اختلاف دور سے تشبیہ دی ہے (صفحہ ۲۶ جزو ۲ رسائل اخوان الصفا)۔

قیامت کے معنی کی یہ تشریح کی ہے کہ جب نفس بدن سے علٰحدگی اختیار کر لیتا ہے تو اس کے لیے قیامت قائم ہو جاتی ہے۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ "من مات فقد قامت قیامتہ"، اس سے قیام نفس مراد لی گئی ہے نہ کہ قیام جسد کیونکہ موت کے بعد جسم قائم نہیں رہتا۔

انھوں نے کہا ہے کہ جب نفس اس جسم سے علٰحدگی اختیار کر لیتا ہے تو پھر اُس کے ساتھ اس کو بقا نہیں ہوتی، نہ جسم کے کچھ آثار ہی اُس کے ساتھ باقی رہتے ہیں، سوائے معارف ربانی اور اخلاق جمیلہ کے جو اُس نے حاصل کیے تھے۔ جب وہ اُن معارف کی صورت دیکھے گا تو اس سے اس کو ایک خاص مسرت حاصل ہوگی اور یہی اُس کا ثواب اور راحت ہے۔

جزو سوم کے چھٹے رسالے میں ماہیت عشق و محبت نفس و مرض الٰہی کے مباحث پائے جاتے ہیں۔ اکثر حکما نے اس مرض کے عوارض مثلاً عشاق کی بے خوابی، لاغری، آنکھوں کا پچک جانا، سرعت نبض اور ٹھنڈی سانسوں وغیرہ کی تشریح کی ہے، وہ اس کو جنون الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اطبا نے اس کا نام "مالیخولیا" رکھا ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ "عشق ایک انتہائی شوق ہے جو مکمل اتحاد چاہتا ہے۔" اس لحاظ سے عاشق جس حالت میں بھی رہے ایک دوسری حالت کا طالب ہوتا ہے۔ جو اس سے قریب تر ہو جیسا کہ شاعر کہتا ہے:۔

اُعانقہا والنفس بعد مشوقۃ" الیہا وھل بعد العناق تدانی
[1]
والثم فاھا کی تزول صبابتی فیزداد ما القی من الھیمان
[2]
کان فوادی لیس یشفی غلیلہ سوی ان تری الزوجین تمیزجان
[3]

اکثر لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ عشق اشیائے حسنہ کے سوا کسی اور چیز سے نہیں ہو سکتا، لیکن ان کا یہ خیال غلط ہے کہ "یا رُبّ مستحسن ما لیس بالحسن" (اکثر اچھی نظر آنے والی چیزیں حقیقت میں اچھی نہیں ہوتیں) حقیقت میں عشق کا سبب تو وہ اتفاقات ہیں جو عاشق و معشوق کے درمیان گزرتے ہیں اور ان کی تعداد زیادہ ہوتی ہے۔ ان ہی اتفاقات میں سے وہ مناسبتیں بھی ہیں جو ہر حاسہ اور اس کے محسوسات کے درمیان پائی جاتی ہیں۔

واضح ہو کہ اگر کوئی شخص کسی کے عشق میں مبتلا ہو جائے اور اس کے عشق میں رنج و محن برداشت کرے لیکن اس کے بعد بھی اُس کا نفس خواب غفلت سے نہ جاگے، یا بھول جانے کے بعد ایک دوسرے کے عشق میں گرفتار ہو جائے تو ایسی صورت میں سمجھنا چاہیئے کہ اُس کا نفس تاریکی میں غرق اور نشۂ جہالت میں مخمور ہے۔

خواص اور عوام میں صرف یہ فرق ہے کہ عامۃ الناس جب کسی خوبصورت ۲۶۶
صنعت یا خوب رو شخص کو دیکھتے ہیں تو اُن میں اس کی طرف دیکھنے، اُس کا تقرب حاصل کرنے اور اس پر غور و فکر کرنے کا اشتیاق پیدا ہو جاتا ہے لیکن خواص کی نظر تو

[1] ۔ میں معشوق سے گلے ملتا ہوں تاہم میرا نفس اس کا مشتاق رہتا ہے، لیکن گیا گلے ملنے کے بعد بھی کوئی درجہ قربت کا ہوتا ہے

[2] ۔ میں اس کے رخسار کا بوسہ لیتا ہوں تاکہ میرے جذبات میں کمی ہو لیکن میری دارفتگی میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔

[3] ۔ میرے دل کی گویا یہ حالت ہے کہ اس کی سوزش کو کسی چیز سے شفا نہیں ہوتی سوائے اس امر کے زوجین میں امتزاج ہو جائے،

صانع حکیم، مبدع علیم اور مصور رحیم کی طرف لگی ہوئی ہوتی ہے۔

ہم یہاں اخوان الصفاء کے فلسفۂ اخلاق کی اس قدر تلخیص پر اکتفا کرتے ہیں اور جیسا کہ قارئین پر واضح ہوا ہو گا یہ حکمت، تصوف، فلکیات، ریاضیات کا معجون مرکب ہے۔ چونکہ فلسفۂ اخوان الصفا، تاریخ اسلام کے سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اس کی تالیفات مکمل ہیں جن میں صرف ضبط، تعلیق یا تفسیر ہی کے فقدان کی وجہ سے نقص پایا جاتا ہے اس لیے کیا ہی اچھا ہو گا اگر اُن کی طباعت مصر میں از سر نو اعلیٰ پیمانے پر ہو تاکہ وہ فلاسفۂ اسلام کے سلسلے کی ایک بہترین کڑی بن جائیں۔

ابن ہیثم

سنہ ۳۵۴ھ تا سنہ ۴۳۰ھ

۲۶۷ ابوعلی محمد بن الحسن بن الہیثم کا مقام پیدائش بصرہ ہے۔ وہ مصر کے مختلف
شہروں میں منتقل ہوتے رہے اور ابن خلدون کی طرح اپنی آخر عمر تک وہیں اقامت اختیار کی۔

ابن ہیثم علوم ریاضی میں اپنے زمانے کے مشاہیر سے تھے۔ انھوں نے فلسفے کی جانب بھی توجہ کی اور ارسطو کی بہت ساری کتابوں اور ان کے شروح کی تلخیص کی۔ اسی طرح وہ طبیب بھی تھے، چنانچہ انھوں نے جالینوس کی بعض کتابوں کا خلاصہ بھی کیا ہے۔ وہ فن طب سے نظری حیثیت سے واقف تھے۔ انھوں نے اس کو کبھی عملی جامہ پہنایا نہ فنون معالجہ اور جراحی کی مشق کی۔

علم الدین قیصر بن ابی القاسم بن عبد الغنی بن مسافر الحنفی مہندس نے روایت کی ہے کہ ابن ہیثم کا بصرے میں کسی عہدے پر تقرر کیا گیا تھا، اس کام کی وجہ سے ان کے فلسفے اور حکمت کی مشغولیت میں خلل واقع ہوا اس لیے انھوں نے ان تمام مشاغل کو ترک کر دینے کا تہیہ کر لیا جو اُن کے فلسفے کے مطالعے میں حارج تھے، اس لیے جنون کا بہانہ کیا چنانچہ اس حالت میں ایک زمانہ گزر گیا۔ بالآخر حکومت نے ان کو عہدے سے

برطرف کر دیا۔

ابن ہیثم چوتھی صدی کے وسط میں پیدا ہوئے۔ اُن کی ولادت سنہ ۳۵۴ھ میں ہوئی اور انھوں نے سنہ ۴۳۰ھ میں وفات پائی۔

بصرے میں اپنے عہدے سے سبکدوش ہونے کے بعد انھوں نے مصر کا رخ کیا جو قدیم زمانے سے اس وقت تک تمام عالموں اور ادیبوں کا ملجا و ماویٰ رہا ہے۔ یہاں قاہرہ کی جامع ازہر میں اقامت اختیار کی، وہ مجسطی اور اقلیدس کے نسخوں کو لکھ کر فروخت کیا کرتے تھے اور آخر عمر تک ان کی یہی حالت رہی۔

جس وقت وہ مصر میں تھے حاکم بامر اللہ کو، جو اس وقت بادشاہ تھا، ان کی خبر پہنچی، حاکم بامر اللہ فاطمی علوی تھا، بعض مورخین نے اس کو مجنون قرار دیا ہے، اور بعضوں نے اس کی تکفیر کی ہے، لیکن موت سے قبل اُس کے روپوش ہونے کی سب کو حیرت ہے، اس کو فلسفے سے بہت دلچسپی تھی جب اس کو ابن ہیثم کی خبر پہنچی اور فلسفہ، ریاضی اور ہندسہ میں اس کی ذکاوت جامعیت اور کمال کا علم ہوا تو اُن کی ملاقات کا اس کو بیحد اشتیاق پیدا ہوا۔

منجملہ ان امور کے جن سے حاکم کو ابن ہیثم کی ملاقات کا مزید اشتیاق پیدا ۲۶۸
ہوا ایک یہ ہے کہ اس مہندس بصری کا یہ قول اس کے دیار مصر کو منتقل ہونے کے قبل حاکم کے کانوں تک پہنچا تھا کہ "اگر میں مصر میں ہوتا تو دریائے نیل کے متعلق ایک ایسی تدبیر کام میں لاتا جس سے اس میں زیادتی ہو یا کمی، ہر حالت میں فائدہ پہنچتا۔ مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ وہ ایک مرتفع مقام سے جو اقلیم مصری کی جانب ہے نیچے گرتی ہے۔"

جمال الدین ابوالحسن بن القفطی اپنی کتاب تراجم الحکماء میں ابن ہیثم کے اظہار جنون اور وطن میں اپنے عہدے سے سبکدوش ہونے کی یہی وجہ قرار دیتا ہے؛ جس کی ابن ابی اصیبعہ نے بھی تائید کی ہے۔ اس کا سبب محض فلسفے کا انہماک نہیں تھا، کیونکہ حاکم بامر اللہ نے جب ابن ہیثم کا وہ قول جو اراضی مصر کی سیرابی کے اصول سے متعلق تھا سُنا تو اس کو اُس زمانے کے "ریکارڈس" کو دیکھنے کا اشتیاق پیدا ہوا اور مصارف کا اندازہ کرنے سے قبل بہت سا روپیہ پوشیدہ طور پر اُس کے پاس بھیج دیا

اور اُس کی ملاقات کا اشتیاق ظاہر کیا۔

ابن ہیثم نے جنون کے بہانے سے ترک وطن کی سبیل نکالنے کے بعد مصر کا رخ کیا اور جب مصر پہنچا تو حاکم بامر اللہ اُس کے استقبال کے لیے نکلا یہ دونوں باب قاہرہ پر جو خندق کے نام سے موسوم ہے ملاقی ہوئے، یہ موضع اب تک کوبری القبہ کے نام سے مشہور رہے۔ حاکم نے احترام کے ساتھ اُس کو اتارنے کا حکم دیا۔ اس طرح ابن ہیثم شاہی ضیافت سے فیضیاب ہوا اور سفر کی تکان کو دور کیا۔

اس کے بعد حاکم نے دریائے نیل کے متعلق جو ابن ہیثم نے وعدہ کیا تھا اُس کی تکمیل کا حکم دیا۔

ابن ہیثم کا قصد تھا کہ ایک مقام پر (جس کو خزان اسوان کہتے ہیں) پانی کا خزانہ بنائے اور یہ بات مصری یا مغربی مہندسین بالخصوص انگریزوں کے سوچنے سے دس صدی قبل اُس کے ذہن میں آئی تھی۔ چنانچہ ابن ہیثم فن تعمیر کے ماہرین کی ایک جماعت کو ساتھ لے کر نکلا تاکہ اس تدبیر کی تکمیل میں، جو اس کے پیش نظر تھی، اُن سے مدد لی جائے۔ جب وہ اقلیم مصر کے تمام اطراف و اکناف میں گھوم چکا اور اس مقام کے گذشتہ اقوام کے آثار دیکھے جو اصول صنعت، حسن تعمیر اور اشکال ہندسی کاریگری اور محیر العقول تصاویر پر مشتمل ہونے کے لحاظ سے نقطۂ کمال پر پہنچ چکے تھے تو اُس کو اس امر کا یقین ہو گیا کہ اُس کے ارادے کی تکمیل ناممکن ہے، کیونکہ اس نے خیال کیا کہ گذشتہ زمانے میں جو ماہرین فن گزرے ہیں ان کو بھی اس تدبیر کا علم ہوگا، اگر اس کا امکان ہوتا تو وہ ضرور اس کو عملی جامہ پہناتے۔ اس خیال کے ساتھ ہی اُس کی ہمت پست ہو گئی اور اس کا دل بیٹھ گیا۔ اس کے بعد اس نے ۲۶۹
مشہور موضع جنادل کا (جو شہر اسوان کے قریب ہے) رخ کیا۔ یہ ایک مرتفع مقام ہے جہاں سے دریائے نیل کا پانی گرتا ہے، اس نے اس کا غور سے معائنہ کیا اور ہر جانب سے اُس کی آزمائش کی، اس کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ اس کے مقصد کے لیے موزوں نہیں ہے۔ اُس کو اپنے وعدے کے غلط و بے سروپا ہونے کا یقین ہو گیا اور شرمندگی کی حالت میں واپس ہوا اور حاکم کے سامنے معذرت کی۔ حاکم نے اُس کے عذر کو قبول کر لیا اور اس کو اپنا دیوان مقرر کیا۔ ابن ہیثم نے اس خدمت

کو رضا و رغبت سے نہیں بلکہ بادشاہ کے خوف سے قبول کر لیا۔

ہمارا خیال تو یہ ہے کہ ابن ہیثم قدمائے مصر کے آثار کے معائنے کے بعد مایوس ہو کر اپنے ارادے سے باز نہیں آیا، کیونکہ اُن آثار کے جمال و جلال اور اعلیٰ صنعت کو ہندسی تدبیر سے کوئی تعلق نہیں۔ ہم نہیں سمجھتے کہ ان آثار کے حالات ابن ہیثم نے اپنے وطن میں نہیں سنے، بلکہ اصلی سبب (جس کی وجہ سے اس اہم فریضے کے شروع کرنے سے اُس کی ہمت پست ہو گئی) یہ ہے کہ اس نے اس کام کی عملی دقتوں، کثیر مصارف، مزدوروں کی تعداد، معدنی آلات جو نہر کے دہانے پر کھدائی اور بنیاد کے لیے ضروری تھے اور موضع جنادل میں پتھر کے توڑنے کے متعلق اچھی طرح غور کر لیا۔

ابن ہیثم نے لازمی طور پر ان امور کا اندازہ کیا جو اس کام کے لیے ضروری تھے۔ اس نے مصارف خطیر اور ماہرین اہل فن کے مہیا ہونے کی دشواریوں پر بھی غور کیا۔ اس وقت مصر میں دولت کا فقدان اور آدمیوں کا قحط تھا۔ ابن ہیثم ایک عقلمند حکیم کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے اس ارادے سے پہلے ہی باز رہا اور یہ اس سے بہتر تھا کہ وہ اس کام کا آغاز کر کے نامکمل چھوڑ دیتا جس سے بلاد مصر کو بجائے فائدے کے نقصان پہنچتا۔

جب ابن ہیثم واپس آ کر دیوان مقرر ہوا تو اس کو اپنی غلطی کا احساس ہونے لگا کیونکہ حاکم متلون المزاج تھا اور بغیر کسی سبب کے یا ادنیٰ سبب پر لوگوں کا خون بہاتا تھا۔ اس لیے ابن ہیثم کوئی ایسی تدبیر سوچنے لگا جس کی وجہ سے اُس کو یہاں سے نجات مل جائے۔ اس کے لیے سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہ تھا کہ اُسی طریقے پر عمل کرے جو اُس نے بصرے سے نکلتے وقت اختیار کیا تھا۔ لہٰذا پھر اس نے جنون کا بہانہ کیا اور یہ خبر عام ہو گئی۔ حاکم نے اس پر ایک پہرہ مقرر کیا اور اپنی مصلحت کے لحاظ سے اس کے مال کو ضبط کر لیا اور خدمتگزاروں کو اس کے لیے مقرر کیا جنھوں نے اُس کو مکان کے ایک گوشے میں قید کر دیا۔

ابن ہیثم نے اسی حالت میں ایک زمانہ گزار دیا تا آنکہ حاکم نے وفات پائی۔ اس وقت پھر وہ صحیح الدماغ بن گیا اور اپنے مکان کو چھوڑ کر باب ازہر کے ایک

رقبے میں اقامت گزیں ہوا۔ اُس کا مال بھی اس کو واپس کردیا گیا اب وہ تالیف اور
۲۷۰ کتابت میں مشغول ہوگیا۔ وہ سالانہ اپنے لکھے ہوئے نسخوں سے تین کتابیں یعنی اقلیدس
متوسطات مجسطی ڈیڑھ سو دینار مصری میں فروخت کرتا تھا۔ اس کی یہ قیمت معین
تھی جس میں کمی زیادتی کی گنجائش نہ تھی اور یہی سال بھر اس کی گزر اوقات کا
ذریعہ تھا۔

ابن ہیثم اُن مصنفین سے تھا جو اپنے شخصی حالات بھی لکھا کرتے ہیں۔ وہ اپنے
قلم سے ہر سال وماہ کے تفصیلی واقعات لکھتا تھا سنہ ۴۱۷ھ کے آخر میں (جبکہ اُس کا
سن ترسٹھ برس کا تھا) اس نے جو مذاکرات مدون کیے ہیں اُس میں لکھا ہے کہ:۔

"میں زمانۂ طفولیت سے مختلف لوگوں کے عقائد کا غور سے مطالعہ کرتا ہوں۔
ان میں سے ہر فریق نے اپنے اعتقاد کے مطابق رائے قائم کی ہے۔ چنانچہ مجھے تمام
کے خیالات میں شک ہونے لگا لیکن اس کا یقین ہوگیا کہ حق ایک ہے، اور ان میں
جس قدر بھی اختلافات ہیں وہ سلوک کے اعتبار سے ہیں۔ جب مجھے اُمور عقلیہ کا کامل
ادراک ہوگیا تو اس وقت میں نے طلب حق کی طرف توجہ کی؛ اور مجھے اُن اُمور کے
ادراک کا اشتیاق پیدا ہوا جن کے ذریعے توہمات کی ملمع کاریوں کی قلعی کھل جائے
اور متشکک مفتون کی آنکھ سے پردے اُٹھ جائیں۔ اس کے بعد میں نے وہ بات دریافت
کرنے کا ارادہ کیا جو متقرب الی اللہ بنا دے، جو اس کی رضامندی کی طرف لیجائے
اور اس کی اطاعت اور تقویٰ کی طرف ہدایت کرے۔ میری حالت وہی تھی جس کو
جالینوس نے اپنی کتاب "حیلۃ البرء" کے ساتویں باب میں اپنے شاگرد کو مخاطب
کرتے ہوئے لکھا ہے" میں نہیں جانتا کہ بچپن سے کس قسم کے خیالات نے میری رہنمائی
کی ہے۔ چاہو تو انھیں اتفاق پر محمول کردیا الہام الہٰی کا نتیجہ قرار دو، یا جنون سے
تعبیر کرو، بہرحال جس طرف چاہو اس کو منسوب کرو۔ میں نے عوام سے تنفر و حقارت
کا اظہار کیا، اور ان سے بے التفاتی کی، صرف ایثار حق اور طلب علم کو پیش نظر رکھا
اور یہ بات میرے ذہن نشین ہوگئی کہ دنیا میں خدائے تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کے لیے
ان دو اُمور سے بہتر اور قوی ذرائع نہیں ہوسکتے۔"

ابن ہیثم نے لکھا ہے "اس کے بعد میں نے مختلف عقائد و خیالات اور مختلف

مذہبی علوم کا بغور مطالعہ کیا، ان میں سے کوئی چیز کام کی ہاتھ نہ لگی جن سے مجھے
حق کی دریافت کا کوئی طریقہ بلانہ یقینی اُمور کے جاننے کا کوئی نیا مسلک معلوم ہوا۔ آخر
کو میں اس نتیجے پر پہنچا کہ حق کی دریافت سوائے ایسے افکار کے ناممکن ہے جن کا
مادہ امور حسی اور صورت اُمور عقلی ہوں۔ اس قسم کی آرا ارسطو کے علوم منطق۔
طبیعیات، الٰہیات میں (جو عین فلسفہ ہیں) پائی گئیں، یہاں ارسطو نے کلی، جزئی،
۲۷۱ خاص اور عام اُمور کی بحث سے ابتدا کی ہے۔ اس کے بعد اس نے منطقی الفاظ کی
تشریح کی ہے اور اُن کو ابتدائی اجناس میں تقسیم کیا ہے، اس کے بعد معانی سے
بحث کی ہے جو الفاظ سے ترکیب پاتے ہیں اور اُن سے کلام مفہوم معلوم مرتب
ہوتا ہے۔

"اُس کے بعد اس نے وہ امور پیش کیے ہیں جو قیاس کا مادہ اور عنصر ہیں اور
ان کے اقسام بیان کیے ہیں، فصول اور خواص کی صراحت کی ہے جن کے ذریعے وہ
ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اور یہ اُن کے صدق و کذب کی بحث کو متلزم ہے،
اس کے ساتھ اُس کے اختلاف، اتفاق، تضاد اور تناقض کو پیش کیا ہے بعد ازاں
قیاس اور اس کے مقدمات اشکال اور انواع سے بحث کی ہے اور نتائج یعنی واجب،
ممکن، ممتنع کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ پھر ماہیت برہان کی توضیح کی ہے اور صناعات اربعہ:
جدلیہ، مرائیہ، خطابیہ، شعریہ سے بحث کی ہے۔ بعد ازاں اپنی کتاب "السماع الطبیعی"
کے اُمور طبیعیہ کی تشریح کی ہے، اس کے ساتھ کتاب "الکون والفساد" "آثار علویہ"
"نبات و حیوان" "سماع و عالم" "کتاب النفس" پر علی الترتیب روشنی ڈالی ہے۔"

ان امور کی تحقیق و توضیح کے بعد میں نے علوم فلسفہ کی جانب توجہ کی۔ اس
کی تین قسمیں ہیں۔ ریاضی۔ طبیعیات، الٰہیات، ان تینوں علوم کی تشریح کے ساتھ میں
نے اُن کے اصول و مبادی کے فروع بیان کیے ہیں۔ جب میں نے انسان کی طبیعت
کو فساد و فنا کے قابل پایا تو ان تینوں علوم کی جس حد تک کہ میری فکر اُن کا احاطہ کرسکتی
تھی اور قوت ممیزہ اُن کے متعلق غور کرسکتی تھی، تشریح و تلخیص کی۔ نیز ان تینوں کے
مشکل مسائل کے فروعات کی بھی تا تاریخ ہذا یعنی ذی الحجہ سنہ ۴۱۷ھ توضیح کردی ہے۔"

ابن ہیثم کی تالیفات ۲۷۲

(۱) شرح اصول اقلیدس (۲) اصول ہندسیہ وعددیہ (۳) شرح مجسطی اور اُس کی تلخیص۔ (۴) الکتاب جامع فی اصول الحساب۔ (۵) علم مناظر (۶) تحلیل مسائل ہندسیہ۔ (۷) تحلیل مسائل عددیہ جبر ومقابلے کے ذریعے مع دلائل۔ (۸) تحلیل مسائل ہندسیہ وعددیہ۔ (۹) کتاب فی المساحۃ۔ (۱۰) حساب المعاملات (۱۱) اجارات الحفور والابنیۃ بجمیع اشکال الہندسیہ۔ (۱۲) قطوع المخروطات۔ (۱۳) الحساب الہندی۔ (۱۴) استخراج سمت القبلہ فی جمیع المسکونہ مع جداول۔ (۱۵) مقدمۃ الامور الہندسیہ۔ (۱۶) کتاب فی آلہ الظل۔ (۱۷) رسالہ فی برہان الشکل الذی قدمہ ارخمیدس فی قسمۃ الزاویہ ثلثہ اقسام ولم یبرہن علیہ۔ (۱۸) تلخیص مقدمہ" فارفوریوس" وکتب ارسطوطالیس الاربعہ المنطقیہ۔ (۱۹) مختصر الکتاب السابق۔ (۲۰) رسالہ فی صناعۃ الشعر ممتزجۃ من الیونانی والعربی۔ (۲۱) تلخیص کتاب النفس لارسطوطالیس۔ (۲۲) مقالہ فی مشاکلۃ العالم الجزئی
۲۷۳ وہو الانسان بالعالم الکلی (ملاحظہ ہو جو کچھ ہم نے اس موضوع پر اخوان الصفا کے حالات میں لکھا ہے)۔ (۲۳) مقالہ فی العالم من جہۃ مبداء وطبیعتہ وکمالہ۔ (۲۴) کتاب فی الرد علی یحییٰ النحوی مانقضہ علی ارسطوطالیس وغیرہ من اقوالہم فی السماء والعالم۔ (۲۵) رسالہ فی بطلان مایراہ المتکلمون من اللہ لم یزل غیر فاعل ثم فعل۔ (۲۶) مقالہ فی طبیعتی الالم واللذہ (فلسفہ ابیقور)۔ (۲۷) رسالہ فی طبیعۃ العقل۔ (۲۸) مقالہ فی ان فاعل ہذا العالم انما یعلم ذاتہ من جہۃ فعلہ۔

یہ اس فلسفی کی آخری تحریر ہے جو ہم کو دستیاب ہوئی ہے:-

"اس کتاب میں میرے مخاطب تمام انسان نہیں ہیں بلکہ میری مخاطبت ایک ایسے شخص سے ہے جو ہزاروں بلکہ لاکھوں انسان کے مماثل ہے، کیونکہ امرِ حق کو تمام انسان نہیں دریافت کر سکتے صرف فاضل اور ذکی شخص ہی اُس کا ادراک کر سکتا ہے۔ اس مخاطبت سے میرا منشا یہ ہے کہ ان علوم میں میرا رتبہ واضح ہو جائے

اور ایثار حق میں جو درجہ مجھے حاصل ہے۔ وہ متحقق ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ ان علوم نے حفاظتِ خیر، مجانبت شر اور ملابست امور دنیوی کے بارے میں جن امور کو مجھ پر فرض گردانا ہے ان کا میں نے اچھی طرح تحقق کر لیا ہے۔ ان علوم کا ثمرہ علم حق اور تمام دنیوی معاملات میں عدل کو پیش نظر رکھنا ہے اور عدل ہی وہ خیر محض ہے جس میں انسان کی کامیابی کا راز ہے"۔

ابن ہیثم کی آخری تالیف سنہ ۴۲۹ھ کی ہے یعنی وفات سے ایک سال قبل کی۔

ابن ہیثم کے متعلق مزید توضیح ۲۷۱

یورپ کے مورخین فلسفہ کا خیال ہے کہ ابن ہیثم گیارھویں صدی مسیحی کے اوائل میں گزرا ہے۔ وہ قرون وسطیٰ میں ریاضی اور طبیعیات کے اکابر علما سے تھا۔ اُس کے درس اور مباحث کے آثار ریاضی کے نظریوں اور اُن کی عملی تطبیق میں نمایاں ہوتے ہیں۔

ابن ہیثم نے فلسفے کی جانب توجہ نہیں کی، جیسا کہ اُس کے ایک قطعی انحراف سے جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے، پتا چلتا ہے، البتہ صرف ایک حقیقت پر روشنی ڈالی ہے جس کا وہ اوائل عمر ہی سے متلاشی تھا۔ اس کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ فلسفہ تمام علوم کی اساس ہے اور ارسطو کی تالیفات اس راستے کے لیے شمع ہدایت ہیں۔ ابن ہیثم کے بیان کے مطابق اس نے یہ مسلک انسانی خدمت کی خاطر اور عوام الناس سے اپنے نفس کو محفوظ رکھنے کے لیے اختیار کیا تھا" (ص ۹۷ ج ۲ عیون الانباء لابن ابی اصیبعہ) وہ فلاح انسانی کے لیے اپنی زندگی کو مباحث فلسفہ پر وقف کر دینے میں دو عظیم الشان فلسفیوں کے مشابہ ہے یعنی ابن رشد اندلسی اور اگسٹ کومٹ

لہ۔ کامٹ اٹھارھویں صدی عیسوی (۱۷۲۴ء) میں پیدا ہوا، اور ابن ہیثم گیارھویں صدی میں گزرا ہے، اس اعتبار سے ابن ہیثم کامٹ کے اسلاف میں سے ہے نہ کہ کامٹ ابن ہیثم کے (م)

(جو حالیہ فرانس کا باشندہ تھا) ملاحظہ ہو کتاب ڈی بویر دز تاریخ فلسفہ عربیہ) لیکن قابلِ افسوس امر یہ ہے کہ اس کی کتابیں اور رسائل (سوائے چند کے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے) نابید ہیں، تاہم اُس نے مرئیات اور یوروپی ریاضی میں بہت شہرت حاصل کی۔ ابن ہیثم کا ان لوگوں نے تتبع کیا ہے جو اُس کے دو صدی بعد یعنی تیرھویں صدی میں گزرے ہیں۔ اُس کا طریقۂ فکر ڈیکارٹ اور اسپنوزا کی طرح ریاضی اصول پر مبنی ہے۔

عام طور پر علم نفس کے نظریات اور ادراک حسی میں، اور بالخصوص بصر کی بحث میں ابن ہیثم کے کمال کا اظہار ہوتا ہے۔ نیز احساس کے مطالعے اور مختلف احساسات کے تقابل اور احساس کے معلوم کرنے کے طریقے اور اُن کے باہمی امتیاز میں اُس کے تبحر علمی کا پتا چلتا ہے۔ باوجود اس کے ابن ہیثم نے ایک صوفیانہ زندگی بسر کی۔ وہ حکمت کے دروازے کو کھٹکھٹاتا اور اس امر کا منتظر رہا کہ ایوان حکمت میں اُس کو داخلے کی اجازت مل جائے اور وہ اس کی حقیقت سے واقف ہو جائے۔ اس نے مادی زندگی میں کامیابی حاصل کرنی اپنی شان سے بعید سمجھی اور نہ اپنے وطن بصرہ میں اس کے حصول کی کوشش کی اگرچہ کہ اس نے بحث اور درس کے لیے ایک مدرسہ قائم کیا تھا جس میں خاص طور پر ریاضی اور فلکیات کی تعلیم دی جاتی تھی۔

لیکن اُس کے ارسطاطالیسی فلسفے نے وہ کامیابی حاصل نہیں کی جس کا وہ مستحق تھا۔ اور نہ تاریخ نے ہمارے لیے سوائے اُس کے ایک شاگرد کے نام کے کوئی اور چیز محفوظ رکھ سکی۔ یہ امیر ابو الوفا ہے جو ایک جری مصری سپہ سالار تھا اس نے گیارھویں صدی کے وسط میں حکمت، تاریخ فلسفہ اور ادب پر ایک کتاب لکھی ہے جس میں اکثر دوسروں کے خیالات پائے جاتے ہیں اور جدت کا نام نہیں۔ ابن ہیثم پر اُس کی وفات کے بعد کفر کا الزام لگایا گیا جس کی بنا پر تیرھویں صدی کے اوائل میں بغداد میں اُس کی کتابیں نذر آتش کر دی گئیں۔

ابنِ عربی

پیدائش سنہ ۵۶۰ھ وفات سنہ ۶۳۸ھ

محی الدین بن العربی

تصوف پر ایک عام بحث

علم تصوف کی ابتدا اور ترقی تیسرے دور (یعنی دور عباسیہ) میں ہوئی یہ جدید ۲۷۵
شرعی علوم سے ہے اور اُس کا اصل الاصول کثرت عبادت، خدائے تعالیٰ کی جانب کامل انہماک، دنیوی زیب و زینت، لذت، کمال و جاہ سے احتراز اور خلق سے پہلو تہی کر کے خود کو عبادت کے لیے وقف کر دینا ہے۔

لفظ تصوف یا لفظ صوفیا کی اصلیت میں علمائے اسلام کو اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ صفا، یا صفہ سے مشتق ہے، اور دوسروں کا خیال کچھ اور ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ اس لفظ کا صوف سے اشتقاق اہل تصوف کے صوف پہننے کے لحاظ سے قرین قیاس معلوم ہوتا ہے، لیکن ہم اُس کی اس توجیہ کو غلط سمجھتے ہیں۔

ہمارا خیال ہے کہ یہ یونانی کلمہ "تیوصوفیا" سے مشتق ہے جس کے معنیٰ حکمت الٰہی کے ہیں۔ صوفی وہ حکیم ہے جو حکمت الٰہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ صوفی یا متصوف کی غایت حقیقت الٰہی تک پہنچنا ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صوفیہ جو کچھ بھی حقیقت اعلیٰ کے متعلق کہتے یا لکھتے ہیں اس پر وہ فلسفیانہ بحث کرتے ہیں۔ ہماری رائے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ صوفیہ نے اس علم کا اظہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے متصف کیا جب تک کہ یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی میں ہو کر فلسفے کا لفظ اس میں داخل نہیں ہوا۔

صوفیہ کا طریقہ اور اُن کے مراتب ودرجات

صوفیہ کے طریقے کا مبدا ریا اُن کا طریق عمل ماورا الحقیقت ہے۔ فعل و ترک فعل پر محاسبۂ نفس اور اخلاق اُن کے ساتھ مخصوص ہیں۔ چند اصطلاحی الفاظ صوفیہ میں رائج ہیں جن کے ذریعے وہ اپنے مجاہدے اور محاسبۂ نفس کے طریقوں کا اور اپنے ذوق اور وجدانی حالات کا اظہار کرتے ہیں اور نیز ایک ذوق کے دوسرے ذوق کی طرف ترقی کی کیفیت بھی ظاہر کی جاتی ہے اور وہ ان اصطلاحات کی بھی تشریح کرتے ہیں جو ان میں مستعمل ہیں۔

متصوفین کی بعض ایسی اصطلاحات ہیں جو ان کے مراتب کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اُن میں سے بعض کا ہمیں علم نہیں ہے جو ان کی مجلسوں اور عوام الناس میں رائج ہیں، اور بعض پوشیدہ اسرار سمجھے جاتے ہیں۔ اکثر مولفین نے ان مراتب کا اس طرح ذکر کیا ہے کہ قارئین اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ یہ ایک قوم کا باطنی نظام ہے جو بظاہر پردۂ خفا میں ہوتا ہے اور حقیقت کے اعتبار سے قوی الاثر ہے۔ ان صوفیہ میں اوتاد، ابدال اور اقطاب ہوتے ہیں۔ سب سے بڑے قطب کو غوث کہتے ہیں۔ ان مرتبوں پر بعض مدۃ العمر فائز رہتے ہیں اور بعض محض ایک محدود زمانے تک۔ ان عہدوں پر جو فائز ہوتے ہیں وہ اپنی میراث کسی ایک مرید یا کئی مریدوں یا اغیار کے لیے

چھوڑ جاتے ہیں۔ اور قوم میں اس کے متعلق بہت سی خبریں مشہور ہیں۔

ہر زمانے میں صرف ایک قطب غوث ہوتے ہیں اس وجہ سے ان کو "صاحب وقت" کہا جاتا ہے ان اقطاب غوث سے اکثر صاحب مقام اولیا ہیں جن کے مزارات مشہور ہیں۔ ان صالحین کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ صاحب فرائض ہوتے ہیں جن میں سے اہم فرائض نظام کائنات پر حکومت کرنا اور خاص و عام امور کی تدبیریں ایسے طریقوں کے ساتھ اشتراک کرنا جن کا علم صوفیہ کو ہوتا ہے اور ان کے سوا کوئی اور ان سے واقف نہیں ہوتا۔

اکثر مولفین نے ان امور کی تصریح کی ہے۔ بعضوں نے ان کی طرف بطور تلمیح کے اشارہ کیا ہے۔ امام سہروردی نے صوفیہ کے اقسام تبلائے ہیں اور "فرقۂ ملامتیہ" کی بھی تشریح کی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی ظاہری زندگی قابل ملامت ہوتی ہے۔ اس کے بعد مشیخت کے رتبے کی صراحت کی ہے جو صوفیہ کے طریقے میں سب سے اعلیٰ رتبہ ہے بلکہ یہ خدا سے دعا کرنے کے لحاظ سے نبی کی جانشینی ہے، اور سالک کے مرتبۂ مشیخت کو پہنچنے کا راز یہ ہے کہ وہ شیخ کے منشا کے مطابق سیاست نفس پر مامور ہوتا ہے، جیسا کہ اس آیت شریفہ سے متشرح ہوتا ہے "لو انفقت مافی الارض جمیعًا ما الفت بین قلوبہم ولکن اللہ الف بینہم"۔ ایسی حالت میں شیخ "تخلقو باخلاق اللہ" کی تصویر بن جاتا ہے اور مرید شیخ کا معنوی جزو ہو جاتا ہے، جیسا کہ بیٹا اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے اسی دقیق اور عجیب معنیٰ کی طرف سیدنا یسوع مسیح نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے "لا یدخل ملکوت السماء من لم یولد مرتین" (کوئی شخص عالم ملکوت میں داخل نہیں ہو سکتا جب تک اس کی پیدائش دو مرتبہ نہ ہو) اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ حضرت شیخ محی الدین ابن عربی سیدنا یسوع مسیح کے قدم پر تھے جیسا کہ اور بزرگ سیدنا موسیٰؑ کے قدم پر تھے۔ اسی ولادت کے لحاظ سے سالک انبیا کے میراث کا وارث ہوتا ہے اور اُن کے اس قول کے یہی معنیٰ ہیں "العلماء ورثۃ الانبیاء"۔

سالکین کی چار قسمیں ہیں:— ۲۷۷

(۱) سالک مجرد۔ ۲۔ مجذوب مجرد۔ ۳۔ سالک جس میں جذب ہو۔ ۴۔ مجذوب جو سالک بھی ہو۔

اول الذکر مرتبۂ مشیخت کا اہل ہوتا ہے اور نہ اس تک پہنچ سکتا ہے اور ثانی الذکر

مشیخت کی اہلیت نہیں رکھتا۔ تیسرا شیخت کی اہلیت رکھتا ہے اور اس کے تبیین بھی ہوتے ہیں جن تک اس کے علوم منتقل ہوتے ہیں۔ یہ تھا صاحب مقام ہوتا ہے جو شیخت میں کامل ہوتا ہے۔

صوفیہ کی تعریف اور اُن کی وجہ تسمیہ

تصوف کے تین معنی ہیں :۔

(۱) صوفی وہ ہے جس کی معرفت کا نُور اس کے تقویٰ کے نور کو نہیں زائل کرتا۔

(۲) صوفی وہ ہے جس کا باطنی علم کتاب اللہ اور سنت کے ظاہری معنی کے خلاف نہیں ہوتا۔

(۳) کرامتیں اُس کو اللہ کے محارم کے پردوں کو چاک کرنے پر آمادہ نہیں کرتیں۔

جُنید فرماتے ہیں کہ "ہم نے تصوف کو قیل و قال سے حاصل نہیں کیا بلکہ بھوکے رہنے۔ ترکِ دنیا اور مالوفات سے قطع تعلق کرنے سے۔" آپ کی مراد اس سے مجاہدہ اور شدائد کا مقابلہ ہے جس کے بعد صوفیہ ذوق کے مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں۔ علماء میں تصوف کی اصلیت اور اُس کے معنی کے متعلق اختلاف ہے۔ شیخ شہاب الدین ابو حفص عمر بن محمد عبد اللہ سہروردی، اپنی کتاب "عوارف المعارف" کے اُس نسخے میں جو شیخ محمد محمود شنقیطی بن تلامید الترکزی کا تھا اور جس کو اُنھوں نے اپنی تحریر کے ذریعے اپنے بعد اپنے قریبی رشتہ داروں کے لیے دائمی طور پر وقف کر دیا تھا، اور جو ہم کو مستعار طور پر دستیاب ہوا ہے، علوم صوفیا کے منشا کا اس طرح تذکرہ فرماتے ہیں :۔

ان رسول اللہ صلعم قال "انما مثلی و مثل ما بعثنی اللہ بہ کمثل رجل اتی قوماً فقال یا قوم انی رایت الجیش بعینی و انی انا النذیر العریان فالنجاء النجاء فاطاعہ طائفۃ من قومہ فادلجوا فانطلقوا علی مھلھم فنجوا وکذبت طائفۃ منھم فاصبحوا مکانھم فصبحھم الجیش فاھلکھم واجتاحھم، ۲۷۸
فذالک مثل من اطاعنی فاتبع ما جئت بہ، و مثل من عصانی وکذب بما جئت بہ من الحق"۔

(رسول اللہ صلعم نے فرمایا "میری اور اس مقصد کی جس کے لیے مجھے بھیجا گیا ہے ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص کسی قوم کے پاس آئے اور کہے کہ اے قوم میں نے اپنی آنکھ سے ایک فوج کو دیکھا ہے اور میں تم کو علانیہ عذاب سے ڈراتا ہوں، پس نجات حاصل کرو۔ اس پر قوم کی ایک جماعت نے اطاعت کی، وہ اندھیرے سے نکلکر اپنے مقام کو پہنچ گئی اور عذاب سے محفوظ رہی۔ دوسرے گروہ نے تکذیب کی اور وہ اپنے مکان میں پڑا رہا۔ صبح کے وقت ایک فوج آئی اور ان سب کو ہلاک کر دیا۔ یہ مثالیں ہیں اُس شخص کی جس نے میری اور میرے احکام کی اتباع کی اور اس شخص کی جس نے میری نافرمانی اور میرے احکام کی تکذیب کی)۔

اس فرقے کے علماء یہ مراد لیتے ہیں کہ جن لوگوں نے رسول اللہ صلعم کی اطاعت کی اُن کے قلوب میں صفائی پیدا ہو گئی، اُن کا نام "صوفیہ" رکھا گیا (جو صفا سے مشتق ہے) اور اُن کے نفوس کا تقویٰ سے تزکیہ ہوا اور زہد سے اُن کے قلوب مصفےٰ ہو گئے۔

امام سہروردی نے فرمایا ہے کہ صوفی مقرب ہے، اگرچہ قرآن پاک میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔ اس نام کا اطلاق اُن افراد پر ہوتا ہے جو صوفیا کا لباس اختیار کرتے ہیں اور جملہ مشائخ صوفیہ مقربین کے طریقے پر ہوتے ہیں اور اُن کے علوم مقربین کے احوال کے علوم ہیں۔ اور ابرار میں سے جو مقربین کے حالات کا محض علم رکھتا ہو اور ان کی کیفیتیں اس میں پیدا نہ ہوئی ہوں تو وہ متصوف ہے۔ اور جب اُن کی کیفیات اس میں ظاہر ہونے لگیں تو وہ صوفی ہو جاتا ہے اور اُن کے (یعنی متصوف اور صوفی کے) علاوہ جو بھی اُن کا لباس اختیار کرے اور اُن سے خود کو منسوب کرے وہ صرف اُن سے ظاہری طور پر مشابہ ہے۔

شیخ ابو القاسم عبد الکریم بن ہوازن القشیری نے جو اس جماعت کے ائمہ سے ہیں اور اُن کے علوم اور اخلاق میں سب سے بہتر کتابیں لکھی ہیں اپنی مشہور کتاب رسالۂ قشیریہ (کے صفحہ ۱۶۴) میں تصوف کے متعلق لکھا ہے کہ "صوفیہ کی اصلیت ابو جحیفہ کی حدیث سے واضح ہوتی ہے۔ انھوں نے روایت کی ہے رسول اللہ صلعم ہمارے پاس تشریف لائے، آپ کی حالت یہ تھی کہ آپ کے چہرۂ مبارک کا رنگ متغیر تھا، آپ نے فرمایا کہ "دنیا کا اصلی جوہر تو فنا ہو چکا ہے اب صرف تلچھٹ

باقی رہ گیا ہے لہٰذا اس وقت ہر مسلمان کے لیے موت ایک تحفہ ہے۔" استاد قشیری فرماتے ہیں کہ اس جماعت کا جو یہ نام رکھا گیا ہے اس پر نہ کوئی قیاس شاہد ہے نہ اشتقاق۔ اور انھوں نے لفظ صوفی کو صوف کے لباس سے منسوب نہیں کیا۔ کیونکہ یہ گروہ صوف کے لباس سے مختص نہیں تھا۔ اور نہ انھوں نے اس کو مدینۂ منورہ میں رسول اللہ صلعم کی مسجد کے صفہ (چبوترہ) سے نسبت دی، اسی طرح سے انھوں نے صفا سے بھی اس کی نسبت کی نفی کی ہے کیونکہ صوفی کا اشتقاق صفا سے بعید از قیاس ہے اور صف اول سے بھی اس کو منسوب نہیں کیا۔ بہرحال شیخ قشیری کو اس کی صحیح نسبت معلوم نہ ہو سکی۔ ہمارے خیال میں (اگرچہ کہ بعض اکابرین کو ناگوار کیوں نہ گزرے) یہ یونانی لفظ "تیوصوفیا" سے مشتق ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے، اس کے معنیٰ حکمت ربانی کے ہیں اس طرح صوفی حکیم فی سبیل اللہ ہے۔

ہر بزرگ نے تصوف کی تعریف اور معنی ان حالات کے لحاظ سے بیان کیے ہیں جو دوران سلوک میں پیش آتے ہیں۔ رویم ابن احمد بغدادی نے فرمایا ہے کہ تصوف تین خصائل پر مبنی ہے:۔

(۱) فقر و افتقار کا اختیار کرنا۔
(۲) بخشش و ایثار۔
(۳) ترکِ تعرض و اختیار۔

تمام علما و صوفی کی اس تعریف میں متفق ہیں:۔ صوفی وہ شخص ہے جس نے خدا سے محبت کی، اور اسی کا طالب ہوا، اور دنیا سے اعراض کیا اور زہد اختیار کیا

صوفیا کے بعض اصطلاحات جن پر سبھوں کا اتفاق ہے ۲۷۹

صوفیا کے چند خاص الفاظ ہیں جن کو انھوں نے اپنے لیے مخصوص کر لیا ہے اور اپنے اغراض کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ یہ اُن رمز و کنایات کے الفاظ ہیں جو شرق و مغرب کے مختلف گروہ میں رائج ہیں۔ ان کے متعلق علمائے یورپ نے بعض کتابیں اور مبہم

تحریرات روح (ارجو) یا ملاحن کے نام سے تالیف کیے ہیں جن میں سے اہم ایطالوی عالم نیقیتو فورو کی کتاب ہے۔ ذیل کے الفاظ انہی میں سے ہیں:۔

(الوقت) اس کے معنی وہ وقت ہے جس میں تو موجود ہے جیسے دنیا کا وقت یا سرور کا وقت۔ صوفیہ کے اقوال میں سے ایک یہ ہے "الاشتغال بفوات وقت ماض تضیع وقت ثان" (گزرے ہوئے زمانے پر افسوس کرتے رہنا موجودہ وقت کو بھی ضائع کرنا ہے) اُن کی ایک اصطلاح "صاحب وقت" ہے جس سے وہ قطب غوث مراد لیتے ہیں۔

(مقام) یہ سالک کا ایک مرتبہ ہے جس کو وہ ایک گونہ تکلف اور جدوجہد سے حاصل کرتا ہے۔

حال:۔ ایک کیفیت ہے جو قلب پر بغیر کوشش اور ارادے کے طاری ہوتی ہے۔

قبض و بسط:۔ خوف و رجا کی حالتوں سے بندے کے ترقی کرنے کے بعد یہ کیفیات اُس میں پیدا ہوتی ہیں۔

ہیبت و انس:۔ یہ قبض و بسط کے مافوق ہیں۔ جیسا کہ قبض و بسط خوف و رجا کے مافوق ہے۔

تواجد، وجد، وجود:۔ ان کے معنی اُس مشہور واقعے میں بیان کیے گئے ہیں جو ابو محمد جریری اور جنید کے درمیان پیش آیا۔

جمع و فرق:۔ ابو علی وقاق نے ان کے متعلق لکھا ہے "فرق وہ ہے جو تجھ سے منسوب ہو اور جمع وہ ہے جو تجھ سے سلب کر لیا جائے۔"

جمع الجمع:۔ بالکلیہ استہلاک، اور احساس کا فنا ہو جانا ہے۔ اس کے اوپر ایک درجہ ہے۔

الفرق الثانی:۔ اس مرتبے کے لوگ فرایض کی ادائی کے وقت صحو کی حالت کی طرف لوٹائے جاتے ہیں۔

الفنا و البقا:۔ پہلے میں اوصاف مذمومہ ساقط ہو جاتے ہیں، اور دوسرے میں اوصاف محمودہ پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے دوسرے معنی بھی ہیں لیکن یہاں

ان کی تشریح کا موقع نہیں۔

الغیبۃ والحضور:۔ غیبت قلب سے ہوتی ہے۔ یہ احوال خلق کے علم سے ۲۸۰
بے خبری ہے کیونکہ حواس اپنے واردات میں مشغول ہوتے ہیں۔ اور حضور کے معنی یہ ہیں کہ سالک حق کے سامنے حاضر ہو کیونکہ جب وہ خلق سے غائب ہوگا تو حق کے ساتھ اس کو حضوری حاصل ہوگی۔

الصحو والسکر:۔ صحو غیبت کے بعد احساس کی طرف رجوع کرنا ہے، اور سکر وارد قوی کی وجہ سے کھویا جانا ہے۔

الذوق والشرب:۔ یہ تجلی کے ثمرات، کشف کے نتائج اور فوری واردات ہیں جو متصوف کے قلب پر مرتب ہوتے ہیں۔ اِن میں سے اعلیٰ مرتبہ ریّ ہے۔

الری:۔ ان میں سے جو صرف ذائقہ چکھے اس کو متساکر کہتے ہیں اور جو پی لے وہ سکران کہلاتا ہے اور جو سیراب ہو جائے وہ صاحی ہے اور جس کی محبت قوی اس کا شرب بھی دائمی ہوگا۔

المحو والاثبات:۔ محو عادت کے اوصاف کو رفع کرنا ہے۔ اثبات عبادت کے احکام کے قائم کرنے کو کہتے ہیں۔

الستر والتجلی:۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ عوام پردۂ غفلت میں ہیں اور خواص دوام تجلی کی حالت میں ہیں۔

المحاضرہ والمکاشفہ والمشاہدہ:۔ اس کے تین مرتبے ہیں:۔

اللوائح والطوالع:۔ یہ ابتدائی لوگوں کی صفات سے ہیں جو قلبی ترقی کرتے ہیں۔ ان میں سے پہلا ضعیف ہوتا ہے اور آخری قوی۔

البوادہ والہجوم:۔ بوادہ وہ ہے جو غیب سے دفعتًہ سالک کے قلب پر وارد ہو اور ہجوم وہ ہے جو بغیر کسی تصنع کے قوت (وقت) سے قلب پر وارد ہوتا ہے۔

القرب والبعد:۔ قرب کا پہلا مرتبہ اتصاف بالعبادہ ہے اور بُعد مخالفت سے ملوث ہونا اور عبادت سے پہلوتہی کرنا ہے۔

الشریعۃ والحقیقۃ:۔ شریعت التزام عبودیت کے حکم کو کہتے ہیں۔ حقیقت مشاہدۂ ربوبیت ہے۔ وہ شریعت جس کی حقیقت تائید نہ کرے ناقابل قبول ہے۔

وہ حقیقت جو شریعت سے مقید نہ ہو ناقابل حصول ہے۔

النفس:۔ صاحب انفاس کی حالت صاحب احوال سے زیادہ ترقی یافتہ اور مصفیٰ ہوتی ہے۔ گروہ صوفیا صاحبِ وقت کو مبتدی اور صاحبِ احوال کو درمیانی راستے میں اور صاحبِ انفاس کو منتہی سمجھتے ہیں۔

۲۸۱ الخواطر:۔ وہ خطاب جس کا ورود قلوب پر ہوتا ہے۔ اگر فرشتے کی جانب سے ہو تو الہام ہے اور نفس کی طرف سے ہو تو وہ ہاجس کہلاتا ہے اور شیطان کی طرف سے ہو تو وسواس اور اللہ کی جانب سے ہو تو اس کو خاطرِ حق کہتے ہیں۔

ہم نے ان اصطلاحات کو اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے تاکہ پڑھنے والے اُن سے مطلع ہو جائیں اور اُن کے ذریعے وہ اُن معنوں سے بھی واقف ہو جائیں۔

اس کے بعد وہ اخلاق اور زندگی کے طریقے ہیں جو تصوف کے دستور سے بہت مشابہ ہیں جن کو علماء نے مشائخ اور واصلین کے اخلاق اور اُن کے آداب کاملہ سے مستنبط کیا ہے۔

انہی آداب اور قواعد سے ہیں توبہ، مجاہدہ، خلوت، تقویٰ، ورع، خوف ورجا، حزن وجوع، ترک شہوت، خشوع وخضوع، ترک حسد، غیبت، قناعت، شکر، صبر، رضا، استقامت، عبودیت، صدق وحیا، مراقبے کے ذریعے تقا۔ اور استسلام الارادہ، صوفیا کے معاشرت کے آداب اور سفر اور صحبت کے احکام بھی مخصوص ہیں۔

مشہور قدمائے صوفیہ کے حالات

۱۔ ابو اسحٰق ابراہیم بن ادہم بن المنصور بلخ کے ایک ضلع کے باشندے تھے۔ ایک بدوی شخص سے اسمِ اعظم "اللہ" کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد مکے میں سکونت پذیر ہو گئے۔ اگرچہ کہ وہ پہلے شاہی خاندان کے ایک رکن تھے لیکن بعد میں انھوں نے امارت کو خیرباد کہدیا اور خود محنت کر کے بسر اوقات کرتے تھے۔ سنہ ۱۶۱ھ میں وفات پائی۔

۲۔ ثوبان بن ابراہیم ابوالفیض ذوالنون مصری وفات ۲۴۵ھ وہ خود مولد تھے اور اُن کے باپ نوبی تھے۔ انھوں نے صحرا میں ایک اندھے چنڈول کو آسانی سے رزق ملتے ہوئے دیکھا اس پر انھوں نے توبہ کی اور گوشہ نشین ہوگئے۔

۳۔ ابوعلی فضیل بن عیاض، خراسان میں ضلع مرو کے باشندے تھے ۱۸۷ھ میں وفات پائی۔ ابتدا میں وہ ایک ڈاکو تھے اور ایک لڑکی پر عاشق تھے۔ دیوار پھاند کر اُس کے پاس پہنچا کرتے تھے۔ ایک روز کسی کو یہ آیت پڑھتے ہوئے سُنا "الم یان للذین آمنوا ان تخشع قلوبہم لذکر اللہ" اس کے ساتھ ہی انھوں نے اپنے گناہوں سے توبہ کی اور ایک ایسے عشق کے متوالے بن گئے جو اس لڑکی کے عشق سے بدرجہا افضل تھا۔

۴۔ ابومحفوظ معروف بن فیروز کرخی (وفات ۲۰۰ھ)۔ پیدائش کسی دوسرے ۲۸۲
مذہب میں ہوئی اس کے بعد مسلمان ہوئے۔ اُن کا اساسی اصول عمل تھا، یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت، مسلمانوں کی خدمت اور اُن کو نصیحت۔

۵۔ ابوالحسن سری بن مغلس سقطی، کرخیؒ کے شاگرد اور جنیدؒ کے ماموں اور استاد تھے ۲۵۳ھ میں وفات پائی۔ اپنے استاد کے نظریہ "طمانیت" کی تعلیم دیا کرتے تھے۔

۶۔ ابونصر بشر بن الحرث الحافی مرو کے باشندے تھے ۲۲۷ھ میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اتباع سنت، صالحین کی خدمت اور بھائیوں کو نصیحت اور اپنے اصحاب اور اہل بیت سے محبت کرکے ابرار کے مراتب حاصل کیے۔

۷۔ ابویزید طیفور بن عیسی البسطامی ۲۶۱ھ میں وفات پائی ہے۔ اُن کے دادا مجوسی تھے یہ ائمۂ صوفیا سے ہیں۔ ان کی تصنیفات اہم ہیں اور متبعین کثرت سے ہیں۔

۸۔ ابوالقاسم جنید، اس جماعت کے سردار اور امام ہیں۔ مقام پیدائش نہاوند ہے اور عراق میں نشوونما پائی۔ آپ کا قول ہے کہ "ہمارا یہ علم (یعنی تصوف) کتاب اور سنت کے مطابق ہے"۔ انھوں نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ اُن پر خدائے تعالیٰ کی جانب سے براہِ راست علم کا فیضان ہوا ہے۔ اُن سے جب

دریافت کیا گیا کہ کہاں سے استفادہ کیا تو فرمایا "خدائے تعالیٰ کے سامنے تیس برس تک اس سیڑھی کے نیچے بیٹھے رہنے سے"۔ اور اپنے مکان کی ایک سیڑھی کی جانب اشارہ کیا۔

۹۔ ابوعثمان الحیری ۲۹۸ھ میں وفات پائی رے میں پیدا ہوئے اور نیشاپور میں سکونت اختیار کی۔

۱۰۔ ابوعبداللہ احمد بن یحییٰ الجلاء، ان کے ماں باپ نے اُن کو خدا کے نام پر وقف کردیا تھا۔ یہ اکابر مشائخ سے تھے۔ خدا نے اُن کو نسیانِ قرآن کی سزا دی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے ایک خوبصورت لڑکے کو دیکھا اور اپنے اُستاد سے سوال کیا کہ کیا خدائے تعالیٰ اس کو بھی عذاب دے گا؟ اُستاد نے پوچھا کیا واقعی تم نے اس کی طرف نظر کی؟ اگر ایسا ہے تو عنقریب تم اس کا انجام دیکھ لوگے۔ پس جو کچھ ہوا ظاہر ہے۔

۱۱۔ ابوسعید حسن بن ابی حسن یسار المیسانی بصری۔ آپ کی ولادت ۲۱ھ میں بمقام مدینہ منورہ بتلائی جاتی ہے۔ آپ کے والد زید ابن ثابت کے آزاد شدہ غلام تھے اور آپ کی والدہ خیرہ ام سلمہ کی خادمہ تھیں۔ آپ نے بصرے میں نشوونما پائی اس کے بعد مدینۂ طیبہ میں قیام پذیر رہے آپ نے مجاہدہ کیا تحصیل علم کی اس کے بعد بصرے کے قاضی مقرر ہوئے اور ۱۱۰ھ میں نو۹ برس کے سن میں وفات پائی۔

۱۲۔ ابوعبداللہ الحسین بن منصور الحلاجؒ۔ آپ کی کنیت ابوالمغیث تھی۔ ۲۴۴ھ میں بمقام طور بیضا، آپ کی ولادت ہوئی، اور واسط میں نشوونما پائی۔ اس کے بعد مکے، ہند، اور ترکستان کی سیاحت کی۔ اُن کو دو مرتبہ سزا کا حکم سُنایا گیا اور قید میں رکھے گئے، بالآخر سولی پر چڑھائے گئے اور ذیقعدہ ۳۰۹ھ میں شہادت حاصل کی۔

۲۸۳ ## بعض اکابر صوفیہ جنھوں نے کتابیں تالیف کی ہیں

۱۔ تاج الدین بن عطاء اللہ اسکندری شاذلی ۷۰۹ھ میں وفات پائی،

آپ کی قبر قاہرہ میں جبل مقطم کے دامن میں ہے۔

آپ کی تالیفات

(۱)۔ الحکم العطائیہ۔ مصر میں مع شروح طبع ہوئی ہے۔ سنہ ۱۲۸۴ھ و سنہ ۱۳۰۶ھ۔
(۲)۔ تاج العروس وقمع النفوس فی الوصایا۔ دومرتبہ طبع ہوئی ہے۔
(۳)۔ لطائف المنن فی مناقب الشیخ ابی العباس المرسی وشیخہ ابی الحسن الشاذلی ۶۰۸ صفحے مطبوعہ مصر۔

ع۲۔ جمال الدین عبد الرزاق کلشانی سنہ ۷۳۰ھ میں وفات پائی۔

آپ کی تالیفات

(۱)۔ اصطلاحات صوفیہ مطبوعہ کلکتہ سنہ ۱۸۴۵ء۔
(۲)۔ رسالۃ فی القضا و القدر مطبوعہ سنہ ۱۸۷۵ء۔

اِن کی اصطلاحات کا ترجمہ یورپ کی زبانوں میں ہوا ہے اور وہیں طبع ہوئی ہیں۔ ان کی قبر قاہرہ میں مشہور ہے۔ اور شاہراہ "تحت الربع" پر واقع ہے۔

۳۔ عفیف الدین عبد اللہ بن اسعد یافعی۔ وفات سنہ ۷۶۸ھ۔

آپ کی تالیفات

(۱)۔ روض الریاحین مطبوعہ مصر سنہ ۱۳۰۱ھ۔
(۲)۔ اسنی المفاخر فی مناقب الشیخ عبد القادرؒ (برلن میں اس کا قلمی نسخہ ہے)۔
(۳)۔ مراۃ الجنان وعبرۃ الیقظان فی معرفت حوادث الزمان وتقلب احوال الانسان (یورپ کے کتب خانوں میں اس کے قلمی نسخے ہیں)۔

۴۔ قطب الدین عبد الکریم بن ابراہیم بن سبط عبد القادر الجیلی۔ وفات سنہ ۸۲۶ھ۔

آپ کی تالیفات

(۱)۔ الناموس الاعظم والناموس الاقدام فی اربعین۔ مجلد (اس کے قلمی نسخے

یورپ اور مصر میں موجود ہیں)۔
(۲)۔ الانسان الکامل فی معرفۃ الاوائل والاواخر۔ مطبوعہ مصر۔

۵۔ عبد الرحمن البسطامی الحنفی الحروفی۔ سنہ ۸۵۸ھ میں بمقام بروسہ وفات پائی۔ ۴۸۴

آپ کی تالیفات

(۱)۔ الفوائح المسکیہ فی الفواتح الملکیہ۔
(۲)۔ الدر فی الحوادث والسیر۔
(۳)۔ تراجم العلماء۔
(۴)۔ مناہج التوسل فی مباہج الترسل۔

۶۔ ابن ابی بکر الجزولی السملالی۔ اواخر نویں صدی میں وفات پائی۔

آپ کی تالیفات

(۱)۔ دلائل الخیرات وشوارق الانوار فی ذکر الصلاۃ علی المختار۔ یہ ایک مشہور کتاب ہے جس کا اکثر مسلمان آنحضرت صلعم پر درود پڑھنے کے لیے ورد کرتے ہیں اور بعض تو اس کے ذریعے طلب حاجات کرتے ہیں۔

۷۔ محمد بن سلیمان کفیجی۔ سنہ ۸۷۹ھ میں وفات پائی۔ بلاد روم میں ولادت ہوئی اور تبریز و قاہرہ میں تعلیم حاصل کی۔

آپ کی تالیفات

(۱)۔ التیسیر فی علم التفسیر۔
(۲)۔ تفسیر آیات متشابہات۔

۸۔ ابو عبد اللہ محمد بن یوسف الحسنی السنوسی الصوفی۔ وفات سنہ ۸۹۲ھ۔

آپ کی تالیفات

(۱) کتاب عقیدۃ اہل التوحید المخرجۃ من ظلمات الجہل وربقۃ التقلید۔

(۲) عقیدۃ اہل التوحید الصغری۔ جس کا نام "ام البراہین" ہے جرمنی اور فرانسیسی زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے ہیں اور لیپزگ میں ۱۸۴۸ء اور جزائر میں ۱۸۹۶ء میں طبع ہوئی ہے۔

۹۔ شہاب الدین احمد بن زروق البرنوسی البرسی الفاسی۔ وفات ۸۹۹ھ۔ تصوف پر ان کی کئی کتابیں ہیں۔

تصوف کا منشا اور اس کے اقسام ۲۸۵

تصوف اسلامی کا منشا قرارت قرآن اور عام طور پر اس کی دائمی تلاوت ہے۔ اس کے لیے معین مجالس ہوں نہ کہ ذکر جہری کے مجالس لیکن مجالس ذکر بعد کو مجالس سماع میں تبدیل ہوگئیں۔ اوائل متصوفین جیسے ذوالنون مصری۔ جنید۔ حلاج کا قول ہے کہ سماع وجد پیدا کرتا ہے۔

لیکن صوفیہ میں فرقۂ "ملامتیہ" کی ایک خاص حالت ہوتی ہے۔ امام سہروردی نے اپنی کتاب "عوارف المعارف" کے جزو دوم میں ان کے اوصاف بیان فرمائے ہیں اور کہا ہے کہ ملامتیہ نے سماع پر تنقید کی ہے اور اس کو روحانی شہوتوں میں شمار کیا ہے۔ حلاج نے بھی اس پر اعتراض کیا ہے اور ذکر کو ایک ایسے قیمتی جوہر سے تشبیہ دی ہے جو عابد کو معبود سے حجاب میں رکھتا ہے۔ لیکن بغداد کے صوفیا نے جو اصحاب سماع ہیں ملامتیہ اور دیگر معترضین کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ سماع مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ احساس مفقود ہو اور وجدانی حالت پیدا ہو جائے۔ یہ چوتھی صدی ہجری کے واقعات ہیں۔

ساتویں صدی ہجری میں عراق اور مشرق عربی میں ہند کے متصوفین کا ورود ہوا جو حکمائے الہیین کے شعبدہ بازوں کے مانند تھے، کیونکہ انھوں نے صوفیہ کے حلقوں میں مختلف پوشیدہ شعبدے داخل کیے (جن کے ذکر سے ہم یہاں اعراض کرتے ہیں) اور ان کا نام "بنج اسرار" رکھا تھا۔

اس کے بعد انھوں نے ذکر کے علاوہ اور دوسرے عجیب وغریب طریقوں کا اضافہ کیا جیسے رقص جس کو اس کے مخترعین نے افلاک کے دورے کی وضع پر ایجاد کیا تھا جو اس زمانے تک "مولویہ" درویشوں کے تکیوں میں رائج ہے۔

اس کے بعد کپڑے چاک کرنے کی عادت کا رواج ہوا، اس کا مقصد یہ ہے کہ ذکر کے دوران میں لباس کو چاک کریں اور یہ ان امرا کی تقلید ہے جو لونڈیوں سے گانا سنتے اور عیش وطرب کی حالت میں کپڑے چاک کیا کرتے تھے۔ اس کے بعد ذکر تو مفقود ہوگیا لیکن ایسے اعمال کی ابتدا ہوئی جو شعبدے سے ملتے جلتے ہیں جیسے کہ صوفیہ کے بعض فرقوں میں پائے جاتے ہیں مثلاً بصرے کے رفاعیہ، قاہرہ کے بیومیہ، مکناس (مغرب اقصیٰ) کے عیسویہ میں۔ اس قسم کے شعبدے سانپوں اژدہوں اور شعلوں کا کھانا اور جلتے ہوئے لوہے کی سلاخ سے بدن کو

۲۸۶ زخمی کرنا ہیں۔ صوفیہ نے قرآن سے تمام رموز و اشارات مستنبط کیے ہیں جنھیں وہ اپنے طریقوں میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسے ضوء۔ نور۔ نار۔ شجرہ۔ شراب۔ کاس سلام۔ دخول المقربین۔ ہلال۔ جبل غریب کا راستہ، سفر۔ اسراء۔ حدیث غبطۂ یوم مزید، (جس کو تفصیل کے ساتھ شیخ محاسبی نے کتاب "التوہم" میں بیان کیا ہے) دیر، شمع کی روشنی میں ساقی کے ہاتھ سے شراب اور اس کے بعد عبادت الشماس۔

وہ مسائل جو شریعت ظاہر میں پائے جاتے ہیں وہ صوفیا کے عین مسائل ہیں جیسے عدل۔ رضا۔ توکل۔ تفویض۔ تفعیل۔ قدم المحدثات، تقدم الشواہد۔ التخلق باخلاق اللہ عزوجل۔ تجرید سے توحید کی جانب انتقال۔

اس کے بعد اہل سنت صوفیا کے بعض قابل اعتراض حالات سے واقف ہوئے جیسے ان کا یہ قول کہ "مقام خلۃ میں شہوتوں کے فنا ہونے کے بعد رخصت واباحت سے متمتع ہو سکتے ہیں غنی کو فقر پر فضیلت دینا، ملامت حلول وغیرہ۔"

جب ذوالنون مصری اور ابن ابی الحواری نے اپنے اصول جیسے "متعۃ" "تقدس عین جمع"۔ "سبحانی ما اعظم" پیش کیے تو اہل سنت نے صوفیا کو اذیت دینے میں پس وپیش نہیں کیا اور بسطامی خراز اور تستری کو جلاوطنی کا حکم دیا۔ ان میں سے منصور حلاج اور ابن عطا کو سولی پر چڑھایا گیا اور ان کے ہاتھ پیر کاٹ ڈالے گئے۔

امام حلاج کے حالات سے کامل واقفیت کے لیے ہم اپنے مہربان قارئین کو
ایک مفید اور نادر کتاب کا حوالہ دیتے ہیں جس کو علامہ "لوئیز ماسنیون" نے دو ضخیم جلدوں
میں "تعذیب الحسین بن منصور الحلاج الشہید الصوفی فی الاسلام الذی نفذ فیہ القصاص
فی بغداد فی ٢٦ مارس ٩٢٢ م" کے نام سے مرتب کیا ہے، جو پارس میں ١٩٢٢ء میں امام
کی شہادت کے ہزار برس بعد طبع ہوئی ہے۔

جب پہلی مرتبہ اہل سنت نے بعض متصوفین کو سزا دے کر ان کو متنبہ کیا تو
اس کے بعد سراج نے کتاب "لمع" پیش کی جس میں مرید اور سالک کو ان امور کے
بیان کرنے سے منع کیا ہے جس کی صراحت جائز نہیں۔ جیسے عبودیت اور بشریت سے
فنائیت۔ انوار شواہد اور مستحسنات میں حلول کرنا۔ اس کی تائید سلمی نے کتاب "غلطات"
میں اور غزالی نے کتاب "احیاء" میں کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اہل سنت صوفیا
کے بعض اقوال سے جن کا سمجھنا عوام کے لیے دشوار تھا گھبرا اٹھے جیسے ابن طاہر مقدسی ٢٨٧
کا قول کہ خدمت عبادت سے افضل ہے۔ یہ تمام شاذ نظریوں پر دلالت کرتے ہیں۔
انھی میں صوفیا کے بعض ایسے اقوال ہیں کہ ممکن ہے کہ ظاہری مفہوم کے سوائے ان
کے کچھ اور معنی بھی ہوں جیسے شبلی اور حلاج کے اقوال۔ البتہ گیلانی۔ رفاعی۔ ابن عربی
کے شاذیات کسی پڑھنے والے کی سمجھ میں نہیں آسکتے سوائے اس کے کہ دونوں سے
کوئی ایک بات ہو یا تو وہ ایسا شخص ہو جس پر خدا کی جانب سے انکشاف ہوا ہے یا
وہ قوم کے اسرار سے واقف ہو۔ بعض کی توضیح علامہ محمد بن شاکر بن احمد الکتبی نے
اس طرح کی ہے "شیخ محی الدین ابن عربیؒ کے کلام میں جو کچھ بھی قابل فہم ہے بہتر ہے،
اور جو مشکل ہے اس کے علم کو ہم خدا کے سپرد کرتے ہیں، نہ ہم ان کی اتباع کے لیے
مکلف ہیں اور نہ ان کے اقوال پر عمل کرنا ہمارے لیے لازمی ہے۔" یہاں ہم صوفیاء
کے مبہم کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں:— قسم اول۔ ان اسماء سے متعلق ہے جن کا اطلاق
انھوں نے احوال و مقامات پر کیا ہے اور ان کی تعبیر کے لیے ایسے الفاظ استعمال
کیے ہیں جو دوسروں کے نزدیک عام معنی رکھتے ہیں جیسے "فقہ" "نیت" "نفاق"
"رضا" "فتوت" اور ان کو طریق وصول کے درجات پر دلالت کا ذریعہ قرار دیا ہے۔
ہراوی نے اپنی کتاب منازل السائرین میں ان کی کافی طور پر تشریح کی ہے۔

دوسری قسم نظریہ شاذ پر مشتمل ہے جس کا اس سے قبل ذکر ہوا ہے۔ اس سے ان کے
نفس کے حالات کا اظہار ہوتا ہے جس کی تزئین مبہم کلام سے کی گئی ہے اور جس پر
اہل سنت اور غیر راسخ علماء اعتراض کرتے ہیں جیسے ان صوفیا میں سے بعض کا یہ
قول کہ "قدمی علی رقاب الاولیاء"۔

احادیث قدسیہ

چونکہ متصوفین متعدد اقوال بیان کرتے ہیں جن کے معنی مختلف ہوتے ہیں اور
جن سے وہ اپنے حالات کے دوران میں الہام۔ وحی۔ تجلی یا فتوح ربانی کے ذریعے
واقف ہوتے ہیں اس لیے نظریۂ "احادیث مرسلہ" اور احادیث قدسیہ پیدا ہوا۔
علوم روایت و اسناد حدیث میں جو معتبر اور متفق علیہ اصطلاحات بیان کیے گئے ہیں
صوفیاء نے ان سے بالکلیہ اعراض کیا ہے۔ احادیث قدسیہ کے مشہور راویوں میں
ایک ابوذر غفاری ہیں جن سے ایک حدیث روایت کی گئی ہے "من تقرب الی شبرا"..
٢٨٨ دوسرے کعب ہیں جن سے یہ حدیث روایت کی گئی ہے "ید اللہ مع الجماعۃ"۔
ایک ابن مسعود ہیں جن سے یہ حدیث روایت کی گئی ہے "طوبی لمن لم
یشغل قلبہ بما تری عیناہ"۔

حسن بصری سے روایت کی گئی ہے۔ .... "من عشقنی عشقتہ"
یزید الرقاشی، " " .... "غبطۃ المتحابین"
ابن ادہم ، " " .... "کنت سمعہ و بصرہ الخ"
یحییٰ ابن معاذ الرازی " " .... "من عرف نفسہ فقد عرف ربہ"

ان مشائخین نے ان احادیث کو ان کے اصلی مصدر کی جانب منسوب
کرنے میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے تو ان کو انبیائے سابقین کی طرف
منسوب کیا جیسا کہ ابن ادہم نے اپنی حدیث کو سیدنا حضرت یحییٰ ابن ذکریا سے
منسوب کیا ہے اور بعض جیسے حلاج وغیرہ نے ان کو فکر اور الہام کا ثمرہ قرار دیا ہے۔

کتاب "احیاء" میں اکثر بے سند حدیثیں پائی جاتی ہیں لیکن اس معاملے میں غزالیؒ پر ہمارا کوئی اعتراض نہیں کیونکہ اُن کی کتاب اخلاق اور آداب دینی کی کتاب ہے حدیث کا کوئی متن نہیں ہے۔

سلسلۂ طریق

پانچویں صدی ہجری سے ارباب طرق صوفیاء نے اپنے طریق کے حصول کے سلسلۂ اسناد سے بحث کرنی شروع کی ہے۔ اُنھوں نے سب سے پہلے اس کو علماء کی جانب منسوب کیا، اس کے بعد تابعین۔ پھر صحابہ اور آخر میں جناب رسالت مآب صلعم پر اپنے سلسلے کو ختم کیا۔ اس سے دو سو سال قبل یہ صرف خرقہ اور شہرت لباسی پر اکتفا کرتے تھے۔ چوتھی صدی ہجری میں جعفر خلدی نے سلسلۂ طریقت کے سب سے پہلے اسناد کی روایت کی ہے۔ چنانچہ اس کی ابتدا اس نے اپنے اُستاد اور شیخ سے کی ہے۔

(۶)۔ الجنید سنہ وفات ۲۹۸ھ انھوں نے طریقہ حاصل کیا از ....

(۵)۔ مصری " ۲۵۳ھ " " ....

(۴)۔ معروف " ۲۰۰ھ " " ....

(۳) فرقد سنجی " ۱۳۱ھ " " ....

(۲)۔ حسن بصری " ۱۱۰ھ " " ....

(۱)۔ انس بن مالک " ۹۱ھ " " ....

اس سلسلے میں تغیر ہوتا گیا اور یہ ایک حالت پر قائم نہیں رہا۔ اس کے بعد ۴۸۹
اس سے امام علی اور داؤد طائی وغیرہ منسوب کیے گئے۔

علم صحیح کے ظاہری نقطۂ نظر سے اس سلسلے میں کوئی اہمیت نہیں پائی جاتی۔ سند طریقت میں صوفیا علماء حدیث کے مناسب سلسلۂ سند بیان کرنے پر مجبور ہو گئے، البتہ ان کے شیوخ کی ایک دوسرے سے ملاقات غیر مشکوک ہے۔ صوفیاء نے

اپنی سند کا انحصار لا محالہ خضرؑ پر کیا ہے۔ وہ ایک ایسے ولی ہیں جنھوں نے حیات ابدی حاصل کر لی ہے اور ہر ایک سو بیس برس کے بعد اُن کا شباب عود کر آتا ہے۔ وہ روئے زمین کے اطراف و اکناف میں دوا ما گشت لگاتے رہتے ہیں اور مخلوق کی حاجت کے لحاظ سے خدائے تعالیٰ جہاں اُن کو جانے کا حکم دیتا ہے اس کی تعمیل کرتے ہیں۔ سمنانی نے اُن کے مکمل نام کی صراحت کی ہے۔ اُن کا اسم گرامی ابو العباس بلیان بن قلیان بن فالج الخضر ہے۔ صوفیاء کے اعتقاد کے مطابق روئے زمین پر ابدال پائے جاتے ہیں جو اس کے باطنی یا روحانی ستون ہیں، اگر اُن کا وجود نہ ہو تو تمام دنیا میں مادیت پھیل جائے اور وہ تباہ ہو جائے۔ ان میں سے چالیس ابدال ہیں، اُن کے ساتھ تین سو نقیب، ستر نجیب اور سات امین ہیں۔ ان میں سے ابرار، اوتاد، اخیار بھی ہیں۔ اور چار عمائد ہیں۔ انھی میں سے اثفیہ بھی ہیں اور ان سب کے مافوق قطب الغوث ہیں جن کے دائیں اور بائیں جانب دو امام ہیں۔

مغربی نے روایت کی ہے کہ ان میں سے رئیس اپنے محکوم کو جانتے ہیں لیکن عکس ممنوع ہے۔

جو امر یہاں قابل غور ہے یہ ہے کہ تصوف اسلامی اسلام سے علٰحدہ کوئی نظام نہیں اور نہ وہ نصرانیت یا بوذیت (بدھ مت ؛ م) سے ماخوذ ہے۔ بلکہ اصول تصوف قرآن، حدیث، عقیدۂ اسلامیہ اور شعائر دین میں فی نفسہ موجود ہیں۔ یہ تو ہم مانتے ہیں کہ تصوف کے نظامات جن کی بنیاد زہد و نفس کشی پر ہے دوسرے ادیان میں بھی موجود ہیں، لیکن تصوف اسلامی خالص اسلامی نظام ہے جیسا کہ ہم نے اوپر توضیح کی ہے اور "لا رهبانية في الاسلام" صحیح حدیث نہیں[۱] ہے۔ اور علمائے حدیث میں کوئی بھی اس کے اسناد کی صحت کے قائل نہیں ہیں۔

اسی طرح آنحضرت صلعم اور صحابہ نے بعثت سے قبل اور اس کے بعد عیش و عشرت اور آرام طلبی کی زندگی بسر نہیں کی بلکہ ان کا زمانۂ حیات سختی نفس کشی اور تحمل کا ایک مرقع تھا۔ یہ ہیں حقیقی واقعات لیکن واقدی کے دوست

[۱]۔ ہماری تحقیق میں یہ حدیث صحیح ہے اور قرآن کریم سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے (م)

ابن سعد نے طبقات میں اس کے خلاف بیان کیا ہے۔ کیونکہ واقدی ابن سعد اور اواخر قرن ثانی کے دیگر مثل علمائے ضعیف اور بے سند حدیثوں میں ایسے اقوال ملاش کیا کرتے تھے جن سے اس آرام طلبی اور تعیش کی زندگی کی تائید ہو جو اس زمانے کے بادشاہ اور امرا کا نصب العین تھی۔

290 چونکہ تصوف کی بنا زہد و جفاکشی پر ہے اس لیے بعض متصوفین نے اس میں اس قدر غلو کیا کہ تمام خواہشات کو یکلخت ترک کر دیا۔ یہ بات بعید از قیاس نہیں بلکہ حقیقت یہی ہے کہ تصوف کی تخم ریزی آنحضرت صلعم اور صحابہ کے زمانے ہی میں ہو گئی تھی۔

اس امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ کلمۂ صوفی صوف سے منسوب ہے اور یہ وہ نظریہ ہے جس کا ابن خلدون قائل ہے، اور جو کسی قدر قرین صحت بھی ہے۔ کیونکہ بعض متصوفین صوف پہننے کے عادی تھے اور ایک عرصے تک انھوں نے صوف کے لباس کو اپنے لیے ایک امتیازی علامت قرار دی تھی۔ یہاں تک کہ سفیان ثوری (جو ان کے ائمہ سے ہیں) ریشم کے اوپر صوف پہنا کرتے تھے۔ چنانچہ لوگوں نے اس پر اعتراض بھی کیا۔ اصل مقصود سفید صوف تھا۔ اس کے بعد صوفیار نے سیدنا مسیحؑ یا ان کے حواریوں یا رہبان نصاری کی تقلید کے الزام کے خوف سے اس لباس کو بالکل ترک کر دیا۔

علمار کا اس پر اتفاق ہے کہ منجملہ ان صوفیار کے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا مندرجۂ ذیل حضرات بھی صوفیہ میں اکابر اولیا گزرے ہیں مثلاً مالک بن دینار۔ بونانی۔ سنجتیانی۔ دہیب بن الورد بن اسباط مسلم الخواص۔ البسطامی۔ التستری۔

حکیم الٰہی محی الدین ابن عربی کے حالات 291

محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبد اللہ شیخ محی الدین ابو بکر طائی حاتمی اندلسی جو ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں رمضان ۵۶۰ھ میں بمقام مرسیہ اندلس میں تولد ہوئے،

ان کے بچپن کے حالات پردۂ غیب میں ہیں، صرف اس قدر پتا چلتا ہے کہ جب انھوں نے نشو و نما پائی تو پہلے اپنے وطن ہی میں تحصیل علم کی اور ابتدائی علوم کی تکمیل ابن بشکوال سے کی۔ پھر مصر، دمشق، مکے اور بغداد کی سیاحت کی اس کے بعد علم اور کامل انسانوں کی طلب اور سیاحت کے شوق میں روم کے شہروں میں اقامت گزین رہے۔

جب یہ روم کے شہروں میں تھے تو اس ملک کے حاکم نے ان کی شہرت سنی اور ان کے پاس گیا۔ جب اس کی نظر ان پر پڑی تو اپنے ساتھی سے کہہ اٹھا کہ "اس شخص کو دیکھنے سے تو بڑے سے بڑا آدمی بھی گھبرا جائے گا۔"

محی الدین سے حاکم کے اس قول کے معنی دریافت کیے گئے تو انھوں نے کہا کہ "جب وہ مکے میں تھے تو ایک شیخ صالح کی انھوں نے اخلاص کے ساتھ خدمت کی تھی اور انھوں نے یہ دعا دی تھی کہ "خدا کی مخلوق میں جو سب سے بر تر ہو وہ تیرا مطیع ہو جائے۔" اسی کے آثار تھے جو شاہ روم نے مشاہدہ کیے۔

جب شاہ مذکور کے دل میں شیخ کی محبت جاگزین ہو گئی تو اس نے ان کو ایک مکان نذر دینے کا حکم دیا جس کی قیمت ایک لاکھ دینار تھی۔ روایت کی گئی ہے کہ ایک دن کوئی سائل ان کے ہاں آیا اور کچھ بخشش طلب کی تو محی الدین نے فرمایا میرے پاس سوائے اس مکان کے کچھ نہیں پس یہ لے لو یہ کہہ کر مکان سے روانہ ہو گئے۔

ابن مسدی نے ان کے حالات میں لکھا ہے کہ "ابن عربی عبادات میں ظاہری مذہب رکھتے تھے اور اعتقادات میں باطنی النظر تھے۔ انھوں نے حج کیا لیکن اپنے شہر کی طرف نہیں لوٹے۔ انھوں نے ابن بشکوال اور بڑے شہروں کے مختلف علمار سے، جن سے ان کی ملاقات ہوئی تحصیل علم کی۔ ان میں سے ایک سلفی ہیں۔ یہ وہ بزرگ ہیں جنھوں نے شیخ کو حدیث کی اجازت دی ہے چنانچہ وہ انھی سے روایت کرتے ہیں۔"

بلاشبہ شیخ اکبر نے علم تصوف میں امتیاز حاصل کیا۔ اس کا بین ثبوت ان کی عالمی شہرت اور کثرت تصانیف ہیں۔ وہ ایک مقام سے دوسرے مقام کو علمائے حقیقت اور اہل تقویٰ کی ملاقات کو جایا کرتے تھے۔

شیخ شمس الدین محی الدین کی تالیفات کے متعلق لکھتے ہیں "شیخ کے کلام میں

وسعت پائی جاتی ہے۔ ذکاوتِ قلبی، قوتِ حافظہ اور تصوف پر تحقیقی نظر کے اعتبار سے وہ اپنی نظیر آپ ہیں۔ عرفان میں ان کے تالیفات بیشمار ہیں"۔ شمس الدین
کہتے ہیں "اگر وہ اپنے کلام میں غلو نہ کرتے تو کوئی مضائقہ نہ تھا۔ شاید یہ غلو انھوں نے ۲۹۲
سکر یا غیبت کی حالت میں کیا ہے"۔

شیخ قطب الدین الیونینی نے ان کی کتاب "مراۃ" پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "محی الدین کہا کرتے تھے کہ میں اللہ تعالیٰ کے اسم اعظم کو جانتا ہوں اور کیمیا سے بھی واقف ہوں"۔

علامہ محمد بن شاکر بن احمد الکبتی نے محی الدین کے متعلق لکھا ہے کہ "جو کچھ ہم ان کے کلام سے سمجھتے ہیں وہ بہتر ہے، اور مشکل حصے کو خدا کے سپرد کرتے ہیں، نہ ہم کو ان کی اتباع لازمی ہے نہ ان کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے"۔

محی الدین ابن عربی نے اٹھائیس[۲۸] ربیع الثانی ۶۳۸ھ میں ۷۸ برس کی عمر میں وفات پائی۔

ان کی وفات قاضی محی الدین بن الزکی کے مکان میں ہوئی۔ جمال ابن عبد الخالق اور قاضی موصوف نے ان کو غسل دیا۔ اور عماد الدین بن نحاس پانی دے رہے تھے۔ اس کے بعد ان کو قاسیون لے گئے جہاں وہ مدفن بنی الزکی میں سپرد خاک کیے گئے۔

اس وقت ان کی قبر شام میں بمقام صالحیہ ایک مسجد میں واقع ہے جو انھی کے نام سے مشہور ہے، اور اس کے قریب امیر عبد القادر الجزائری کی قبر ہے۔

شیخ جمال الدین بن الزملکانی نے لکھا ہے "شیخ محی الدین بن العربی معارف الٰہیہ میں بحر ذخار ہیں" اور اپنے بعض تالیفات میں صدیقین کے مقام کی فضیلت بتلا کر اُن کے بعض کلام کو نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "محی الدین اور اُن کے ہم پلہ اہل طریقت کا کلام اس لیے نقل کیا گیا ہے کہ یہ لوگ ان مقامات کی حقائق سے بہت زیادہ واقف تھے۔ اور ان امور میں دخیل ہونے کی وجہ سے کامل بصیرت رکھتے تھے اور ذوق کے ذریعے ان کی تحقیق کرتے تھے، اور جو شخص کسی شے کے متعلق از روئے ذوق خبر دے وہ یقینی امور کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔

"پس تم خبیر ہی سے دریافت کرو"۔ مندرجۂ ذیل اشعار صوفیانہ نظم میں ان کے اسلوب کو ظاہر کرتے ہیں:-

نفسی الفداء لبیض خرد عرب[۱] ✤ لعبن بی عند لثم الرکن والحجر
ما استدل اذا ما تہت خلفہم[۲] ✤ الا بریحہم من طیب الاثر
غازلت من غزلی فیہن واحدۃ[۳] ✤ حسناء لیس لہا اخت من البشر
ان اسفرت عن محیاہا ارتک سنی[۴] ✤ مثل الغزالۃ اشراقا بلا غیر
للشمس غرتہا اللیل طرتہا[۵] ✤ شمس ولیل معا من احسن الصور

۲۹۳ ربیع الاول ۶۰۰ھ میں جب امام ابو عبد اللہ محمد بن العربی، کامل چالیس برس کے سن میں فریضۂ حج ادا فرما رہے تھے تو اس وقت اپنے بھائی اور دوست محمد ابن عبد العزیز ابو بکر القریشی مہدی، کو جو اس سال تونس میں مقیم تھے، ایک خط لکھا جس میں ان کو اپنے رفیق عبد اللہ بدر جیشی کا (جو اس سال ان کے ساتھ حج میں تھے) سلام پہنچایا جیسا کہ ان کا سلام ابو عبد اللہ ابن المرابط ابو عتیق، الحاج معانی، ابو محمد حافظ، عبد الجبار، عبد العزیز بابلی اور عبد اللہ قطان کو پہنچایا تھا۔ اس کے ساتھ ان کو محمد تائب کے مکہ معظمہ اور مدینہ طیبہ کی راہ میں کسی سے ایک منزل پر، مرو اور عسفان کے درمیان، مرنے کی خبر لکھی۔ شیخ کا بیان ہے کہ ان

[۱] میری جان قربان ان گوری گوری شرمیلی عرب لڑکیوں پر جنھوں نے رکن یمانی اور حجر اسود کے بوسے کے وقت میرے ساتھ ٹھٹول کیا۔
[۲] جب میں ان کے پیچھے حیران و سرگردان پھرتا ہوں تو مجھے ان کا پتا ان کی خوشبوؤں سے چلتا ہے۔
[۳] میں نے ان میں سے ایک کے ساتھ جو ایسی حسین تھی کہ جس کا کوئی نظیر نہ تھا محبت سے پلیٹ گفتگو کی۔
[۴] اگر وہ اپنے چہرے سے نقاب اٹھا کر اس کو ظاہر کر دے تو تو ایسی روشنی دیکھے گا کہ گویا آفتاب بلا تغیر طلوع ہو رہا ہے!
[۵] اس کی جبین روشن آفتاب ہے اور اس کی زلف سیاہ شب تاریک، کیا ہی پیاری صورت ہے جس میں روز و شب کا اجتماع ہے!

خط کے لکھنے کے بعد ایک ہفتے تک اس کو لے کر انھوں نے طواف کیا اور اس کو حجرِ اسود، ملتزم اور مستجار سے مس کیا اور تبرکاً و تیمناً بیت اللہ شریف اور دیگر متقدس مقامات میں داخل کیا۔

اس رسالے میں صرف اظہار شوق اور دوست کی وفات کی خبر نہیں دی گئی تھی بلکہ یہ اہم مسائل میں سے دو خاص مسئلوں پر بھی مشتمل تھا جنھوں نے اس صوفی عالم کی زندگی میں ایک نئی رونق پیدا کر دی تھی۔ اس رسالے کا نام "رسالہ روح القدس" ہے اور اس کے دو حصے ہیں:۔ حصۂ اول میں محی الدین اور ان کے انفس کے درمیان مناجات ہے اور یہ اعتراف تہدید اور تہذیب کے مشابہ ہے۔ دوسرا حصہ اُن بزرگوں اور مشائخین کے اسماء پر مشتمل ہے جن سے انھوں نے ملاقات کی اور استفادہ کیا اور جن کی صحبت میں ایک زمانہ گذارا۔ فرماتے ہیں کہ "ہم نے ایسے الٰہی مشائخ، اخوان طریقت اور عورتوں سے ملاقات کی کہ اگر ہم ان کے حالات لکھیں جیسے کہ ان کے پیشروؤں کے حالات قلمبند کیے ہیں تو تم کو معلوم ہو گا کہ افعال و اعمال سعی و کوشش اور صحت قصد کے اعتبار سے ان کی حالت بعینہ وہی ہے جو ان کے متقدمین کی تھی۔ اے دوست آ کہ ہم ان کی جدائی کا ماتم کریں اور گزرے ہوئے بھائیوں کا افسوس کریں۔"

ابن عربی کے شیوخ طریقت

سب سے پہلے ابو جعفر عرینی ہیں۔ یہ اس وقت اشبیلیہ پہنچے جبکہ محی الدین نے پہلے پہل طریقت میں قدم رکھا تھا۔ دوسرے ابو یعقوب یوسف بن یخلف الکومی العبسی ہیں جو ابو مدین کے اصحاب سے ہیں۔ ان کا قول ہے "اگر شیخ چاہے تو ایک لحظے میں مرید کا ہاتھ پکڑ کر اسفل السافلین سے اعلیٰ علیین کو پہنچا سکتا ہے۔" تیسرے صالح عدوی۔ چوتھے ابو عبد اللہ محمد سرقی، اور پانچویں ابو یحییٰ نہاجی ہیں۔ چھٹے ابو الحجاج یوسف سبرتلی ہیں (اشبیلیہ کے مشرق میں دو فرسنگ پر ایک قریہ ہے جس سے یہ منسوب ہیں)

شیخ روایت کرتے ہیں کہ شیخ یوسف کو روحانی طب میں خاص مہارت تھی۔ انھوں نے ۲۹۴
ان کے پاس ایک شخص کو دیکھا جس کی آنکھوں میں شدید درد تھا اور وہ دردزہ والی عورت کی طرح چلا رہا تھا، اس کو دیکھ کر شیخ کا چہرہ زرد پڑ گیا اور اپنے دست مبارک کو اٹھا کر اُس کی آنکھوں پر رکھا اسی وقت اس کے درد میں سکون ہو گیا اور وہ کچھ زمانے تک مردے کی طرح پڑا رہا اس کے بعد اٹھا اور لوگوں کے ساتھ چلنے لگا اور اس کو کسی قسم کی تکلیف باقی نہیں رہی تھی۔ شیخ ابن عربی نے ایک عجیب قصہ بیان کیا ہے کہ شیخ یوسف سبرتلی کے ہاں ایک سیاہ بلی تھی جو عامۃ الناس سے سخت نفرت کرتی تھی البتہ اولیاء اللہ سے اس کو انس تھا اور اُن کو شناخت کر لیا کرتی تھی۔

ساتویں ابو عبد اللہ محمد بن قسوم ہیں۔ کلاہ سازی پر ان کی گزر اوقات تھی اور کبھی خدائے تعالیٰ بغیر محنت اور کوشش کے بھی رزق عطا فرماتا تھا۔

آٹھویں ابو عمران موسیٰ ابن عمران مارتلی ہیں جو اپنے مکان میں ساٹھ برس تک حبس دم کرتے رہے اور "محاسبیؒ" کا طریقہ اختیار کیا تھا۔ کسی سے کوئی شے قبول نہیں کرتے اور نہ اپنے، نہ غیر کے لیے کوئی حاجت طلب کرتے۔

نویں اور دسویں دو دوست ابو عبد اللہ محمد خیاط اور ابو العباس احمد اشبیلی ہیں ان میں سے پہلے اپنی والدہ کی بہت خدمت کرتے تھے، یہاں تک کہ وہ وفات پائیں۔ دوسرے پردے کے پیچھے سے بات کیا کرتے تھے۔

گیارھویں ابو عبد اللہ محمد بن جمہور ہیں، انھیں شعر سے نفرت تھی۔ مدۃ العمر کبھی کوئی شعر نہیں پڑھا، اور جب کبھی دف کی آواز سنتے تو کانوں میں انگلی رکھ لیتے۔

بارھویں ابو علی شکاز ہیں۔ یہ ایک قسم کی دباغت کا کام کرتے تھے۔

تیرھویں ابو محمد عبد اللہ بن محمد ابن العربی الطائی، خود شیخ اکبر کے چچا ہیں۔

چودھویں ابو محمد بن عبد اللہ بن استاد مروزی ہیں جو ابو مدین کے خدام سے تھے۔

پندرھویں ابو محمد عبد اللہ قطان ہیں۔ خدائے تعالیٰ کے بارے میں کسی

ملامت کی پروا نہیں کرتے تھے۔ سلاطین کے خلافِ شریعت افعال پر گرفت کرنے کی وجہ سے کئی مرتبہ مستوجب قتل قرار دیے گئے۔ سلطان نے ان سے مجلس میں تشریف رکھنے کی درخواست کی، آپ نے جواب دیا" نہیں تمھاری مجلس مغصوب ہے وہ مکان جس میں تم رہتے ہو اس پر تم نے بغیر استحقاق کے قبضہ کر لیا ہے۔ اگر میں مجبور نہ ہوتا تو جب تک تمھارے اور میرے درمیان خدا ہے ہرگز یہاں قدم نہ رکھتا" مختصر یہ کہ یہ شیخ بغیر کسی خوف کے حق بات کہنے میں ایک گونہ سخت تھے۔

سولھویں ابو عبداللہ محمد بن اشرف الرندی ہیں۔ آپ ابدال سے تھے۔ تیس برس تک آبادی کی صورت نہیں دیکھی۔

سترھویں موسیٰ ابو عمران سیدرانی ہیں۔ آپ بھی ابدال سے تھے۔ آپ کے عجیب وغریب واقعات ہیں۔

شیخ کی مشہور تالیفات ۲۹۵

ان کی فہرست تالیفات میں دو سو کتابوں کا ذکر ہے جن میں سے بروکلمن نے عربی کتب کی فہرست میں ایک سو چھپن[۱۵۶] کی (مع ان کے مقامات کے) صراحت کی ہے۔ ان میں سے اکثر تصوف میں ہیں اور بعض جفر اور اسرار حروف پر ہیں:۔

(۱)۔ الفتوحات المکیۃ فی معرفۃ الاسرار الملکیہ۔
(۲)۔ التدبیرات الالہیۃ۔
(۳)۔ التنزلات الموصلیہ۔
(۴) فصوص الحکم فی خصوص الکلم۔ اس کی شرح ابن سویدکین نے لکھی ہے جس کا نام "نقش الفصوص" ہے۔
(۵)۔ الاسرا الی المقام الاسری (نثر و منظوم)۔
(۶)۔ شرح خلع النعلین۔
(۷)۔ الاجوبۃ المسکتۃ من سوالات الحکم الترمذی۔

(۸) تاج الرسائل ومنہاج الوسائل۔ یہ تاج التراجم کے علاوہ ہے۔
(۹)۔ کتاب العظمۃ۔
(۱۰)۔ کتاب البعثۃ۔
(۱۱)۔ التجلیات۔
(۱۲)۔ مفاتیح الغیب۔
(۱۳)۔ کتاب الحق۔
(۱۴)۔ مراتب علوم الوہب۔
(۱۵)۔ الاعلام باشارات اہل الالہام۔
(۱۶)۔ العبادۃ الخلوۃ۔
(۱۷)۔ المدخل الی معرفۃ الاسماء دکنہ مالابد منہ و المعتقد۔
(۱۸)۔ حلیۃ الابدال۔
(۱۹)۔ الشروط فی مایلزم اہل طریق اللہ تعالیٰ من الشروط۔
(۲۰)۔ المقنع فی ایضاح السہل الممتنع۔
(۲۱)۔ عنقاء مغرب وختم الاولیاء وشمس المغرب۔
(۲۲)۔ مشکوٰۃ الانوار فیما روی عن اللہ عزوجل من الاخیار۔
(۲۳)۔ شرح الالفاظ اللتی اصطلحت علیہا الصوفیہ۔
(۲۴)۔ محاضرات الابرار ومسامرات الاخیار (پانچ جلد)۔
(۲۵)۔ دیوان محی الدین۔ یہ آپ کے تمام قصائد کا مجموعہ ہے۔ سوائے اُن اشعار کے جو آپ کی دوسری کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔

فتوحات مکیہ کا ملخص

کتاب فتوحات مکیہ "جس کو خدائے تعالیٰ نے شیخ امام عامل راسخ کامل خاتم الاولیاء الوارثین برزخ البرازخ محی الحق والدین پر منکشف کیا ہے۔"

چار ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے جن میں تین ہزار سے زیادہ صفحے ہیں۔ اور بہت کم لوگ ایسے ہیں جو اس کی کسی ایک فصل یا جملہ فصول کو اچھی طرح سمجھتے ہوں۔ درحقیقت یہ ان علوم حقائق، تصوف اور احکام شریعت میں ایک بحر ذخار ہے جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس کتاب کی تالیف الہام سے ہوئی ہے۔ ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم بعض اُن خیالات کی تفسیر کر سکیں جو اس کتاب میں نثر اور شعر کی صورت میں ظاہر کیے گئے ہیں اور جن کی وجہ سے جمہور مسلمین میں کئی گروہ بن گئے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ مولف (یعنی شیخ) نے غلو کیا ہے، ایک اور گروہ کا خیال ہے کہ شیخ نے اپنے مافی الضمیر کو رموز اور کنایات میں ظاہر کیا ہے جن کو اہل بصیرت فی الفور سمجھ جاتے ہیں۔ ابتدائے کتاب میں دو مشہور ابیات ہیں جن کو فریق اول اپنے خیال کی تائید میں بطور حجۃ پیش کرتے ہیں:۔

الرب[1] حق والعبد حق ❊ یا لیت[2] شعری من المکلف

ان[3] قلت عبدٌ فذاک میتٌ ❊ او[4] قلت ربٌ انی یکلف

اس کتاب کی اہم فصلوں میں ایک فصل "علم حق، علم احوال اور علم اسرار پر مشتمل ہے" اور دوسری فصلوں میں "اہل اختصاص کے اعتقاد" اور "معرفت روح" سے بحث کی گئی ہے۔

اپنی کتاب کی ابتدا میں شیخ اقرار کرتے ہیں کہ اس کتاب کی تالیف سے قبل ایک ذی مرتبت انسان نے اس کی تدوین کی فرمائش کی تھی اس کے بعد فرماتے ہیں کہ میں نے اس کتاب میں وہ اسرار ظاہر کیے ہیں اور ایسے امور بیان کیے ہیں جن کی توضیح کے لیے کافی وقت نہیں، نیز اکثر لوگ اُن کے سمجھنے سے قاصر ہیں، پس میں نے ان کے اصول اساسی پر اکتفا کیا، اس خوف سے کہ کہیں

۱۔ رب بھی حق ہے اور عبد بھی حق ہے۔

۲۔ کاش مجھے معلوم ہو جائے کہ ان میں سے مکلف کون ہے۔

۳۔ اگر عبد مکلف قرار دیا جائے، تو وہ تو مردہ ہے۔

۴۔ اگر رب مکلف ہے تو وہ کس طرح مکلف ہو سکتا ہے۔

وضع الشئ علی غیر محلہ کا مصداق نہ ہو جائے۔

ہم نے اس امام کی طرح کسی صوفی میں شعر اور نثر کی کامل استعداد نہیں دیکھی مثال کے طور پر ان کا قصیدۂ ہمزیہ پیش کرتے ہیں جس کا مطلع یہ ہے:۔

لما[1] انتہی للکعبۃ الحسناء ❊ جسمی وحصّل رتبۃ الامناء

اوران اشعار پر اختتام ہوتا ہے:۔ ۴۹۷

فاشکر[2] معی عبد العزیز الٰہنا ❊ ولتشکرن ایضاً ابا العذراء

شرعاً[3] فان اللہ قال اشکر لنا ❊ ولوالدیک وانت عین قضاء

اُن فصول کے حاشیے پر جو اسرار و رموز پر مشتمل ہیں دوسرے فصول بھی ہیں جن میں واضح طور پر احکام شرع مثلاً وضو اور اُس کے احکام، اسرار طہارت، افعال صلوٰۃ سے اس قدر تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے کہ اس فن کی دوسری کتابوں میں اس کی نظیر نہیں مل سکتی۔

دوسری جلد میں اولیاء کے مراتب، اہل مجالس کے مقام اُن کے اقوال اور پوشیدہ گفتگو نیز رسولوں کے اپنے رب سے فیضیاب ہونے اور انبیاء کے مقابل میں ان کے مدارج اور اولیاء کے مقابل میں انبیاء کے مراتب کی تصریح کی ہے۔ اس فصل میں تشریعی نبوت اور نبوت مطلقہ میں فرق واضح کیا ہے۔ اولیاء میں سے اگر وہ تشریعی نبی ہوں تو وہ تیسرے درجے سے متعلق ہیں؛ اگر صرف لغوی نبوت حاصل ہو تو دوسرے مرتبے میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ اور اولیاء وہ برگزیدہ افراد ہیں جن کی حمایت خدائے تعالیٰ مقام مجاہدہ میں چار دشمنوں کے مقابل میں کرتا ہے۔ خواہشات نفس، دنیا اور شیطان ان چاروں کا جاننا محاسبی کے نزدیک معرفت کا

۱۔ جب میرا جسم اس کعبۂ برتر تک پہنچا اور امنار کا مرتبہ حاصل کیا۔

۲۔ پس اے عبد العزیز تم میرے ساتھ خدائے تعالیٰ کا شکر کرو اور تمھیں چاہیے کہ ابوالعذرا کا بھی شکریہ ادا کریں۔ قابل حقیقی ۱۲

۳۔ شرعی حیثیت سے یہ ضروری ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہمارا اور والدین کا شکریہ ادا کرو، اور تو عین قضائے الٰہی ہے۔

اصل الاصول ہے۔

رسولوں میں بعض تو وہ ہیں جو چند امور میں خصوصیت رکھتے ہیں (جو امت کے کسی فرد میں نہیں پائی جاتی) اور بعض ایسے ہیں جن میں کوئی ایسی خاص بات نہیں پائی جاتی جو ان کی امت میں نہ ہو۔ اسی طرح بعض اولیاء انبیاء کے مرتبے میں ہیں یعنی ایسے علم الٰہی کے ساتھ مخصوص ہیں جو صرف نبی کو حاصل ہوتا ہے اور ان امور کے لحاظ سے جن کی خدا کی جانب سے ان کو خبر دی گئی ہے وہ ملائکہ کے مماثل ہیں۔ اس لیے تشریعی نبی کے متعلق خدائے تعالیٰ نے فرمایا "ما لم تحط بہ خبراً" یعنی اے موسیٰ باوجود کلیم اللہ ہونے کے تم اس سے نا آشنا ہو، پس کشتی کا توڑنا اور لڑکے کا قتل کرنا حکم الٰہی کے تحت تھا، اسی طرح دیوار کا بنانا اور خوش اخلاقی سے پیش آنا، اور جبرئیلؑ اور دیگر فرشتوں کے ذریعے شہروں کا دھنس جانا حکم الٰہی کے مطابق تھا۔ اس طرح بشر کے بعض افراد مہیمنین ملائکہ کا مرتبہ رکھتے ہیں اور ان میں کے انبیاء کا وہی مرتبہ ہے جو مرسلین کا انبیاء میں ہوتا ہے۔

مولف نے جب نبوت اور اس کے اسرار و احکام کی تفصیل کر دی تو اس کے بعد اس نے سکر، توبہ، مجاہدہ، خلوۃ، تقویٰ، خوف و رجا کے مقامات، شہوت و ارادے کے فرق، دنیا اور جنت کے خواہشات، شہوت و لذت میں امتیاز، خشوع، قناعت، توکل، یقین کے مقامات۔ نیز ذکر و فکر کے مقامات اور ان کے اسرار کو واضح کیا ہے، اس کے بعد خدائے تعالیٰ کے ظاہری و باطنی اسماء اور عام اسماء ۲۹۸
کی تشریح کی ہے، ساتھ ساتھ متواتر دلائل سے حضور قلب اور مقام محمدی سے حوض کوثر کے مرتبے اور اس کے اسرار، نیز مقام موسوی سے زیارت موتیٰ کے مرتبے اور اس کے اسرار سے بحث کی ہے۔

تیسری جلد میں مصنف نے مقام موسوی اور محمدی کی توضیح کی ہے اور اس امام کے مرتبے کی صراحت کی ہے جو قطب کے بائیں جانب ہوتے ہیں اور یہ مرتبہ صوفیا کے ایک امام ابو مدین کو حاصل ہے جو اندلس میں بمقام بجایہ اقامت گزین تھے۔ یہ اُن افراد میں ہیں جن سے شیخ اکبر کو ملاقات کا اتفاق نہیں ہوا۔

مہدی منتظر کے بارے میں شیخ اکبر کی رائے

اس کے بعد مہدی منتظر اور اُن کے وزرا کے نزول کی معرفت کے متعلق بحث کی ہے چنانچہ (جلد ۳ صفحہ ۳۶۴) میں فرماتے ہیں:۔

"واضح ہو کہ خدائے تعالیٰ کے ایک خلیفہ ہیں جن کا خروج اس وقت ہوگا جبکہ روئے زمین پر ہر طرف ظلم و ستم کا دور دورہ ہو جائے گا۔ اس زمانے میں مہدیؑ عدل و انصاف قائم کریں گے۔ اگر دُنیا کا صرف ایک دن بھی باقی رہے، تب بھی مہدیؑ کا ظہور لازمی ہے، اس صورت میں خدائے تعالیٰ اس دن کو طویل کر دے گا۔ یہ خلیفہ عترت رسول سے ہوں گے اور رسول اللہ کے اسم گرامی سے موسوم ہوں گے۔ لوگوں سے رکن اور مقام کے درمیان بیعت لیں گے۔ آپ کی جبین وسیع اور ناک بلند و خمیدہ ہو گی، آپ کی ملاقات کی وجہ سے اہل کوفہ سب سے زیادہ نیک بخت ہو جائیں گے۔ آپ مساوی طور پر مال تقسیم فرمائیں گے، رعیت میں عدل قائم فرمائیں گے، مقدمات کے فیصلے فرمائیں گے، مغرب کے وقت یہ معلوم ہوگا کہ آپ نرے جاہل، بخیل، بزدل شخص ہیں اور صبح کے وقت یہ معلوم ہوگا کہ آپ بہت بڑے عالم، سخی اور شجیع ہیں۔ فتحمندی آپ کے قدموں کے ساتھ ہو گی۔ آپ پانچ یا سات یا نو سال زندہ رہیں گے۔ خدائے تعالیٰ آپ کو قدرت عطا فرمائے گا کہ ایک رات میں ستّر ہزار اولاد اسحٰق کے مقابل میں تکبیر کے ذریعے شہر روم فتح کر لیں گے، یہ جنگ عظیم ان کے لیے عکا کے میدان میں خدا کی طرف سے دستر خوان نعمت ہوگا۔ ظلم اور اہل ظلم کا قلع قمع کر دیں گے۔ مذاہب کے اختلاف کو روئے زمین سے اٹھا دیں گے۔ خاص لوگوں سے زیادہ عامۃ الناس آپ سے خوش رہیں گے۔ عارف باللہ لوگ جو شہود اور کشف کے لحاظ سے اہل حقائق کہلاتے ہیں آپ سے بیعت کریں گے۔ اکثر باخدا لوگ آپ کے ہمراہ ہوں گے جو آپ کی تعلیم کی اشاعت کریں گے اور آپ کی مدد کرتے رہیں گے، یہ آپ کے وزرا ہوں گے۔ آپ کے زمانے میں حضرت عیسیٰ ابن مریم کا

دمشق کے مشرقی منارۂ بیضا پر زرد لباس میں نزول ہو گا۔ حضرت عیسیٰؑ اس وقت دو فرشتوں پر ٹیکا دیے ہوئے ہوں گے۔ آپ کے سر سے موتیوں کی طرح پانی برسیگا اور ایسا گریگا گویا کسی غسل خانے سے نکل رہا ہے۔ خدائے تعالیٰ مہدیؑ کو طاہر مطہر حالت میں اپنے پاس بلا لیگا۔ آپ کے زمانے میں دمشق کے غوطہ میں درخت کے پاس "سفیانی" قتل کر دیا جائے گا اور اپنے لشکر سمیت مکے اور مدینے کے درمیان زمین میں دھنس جائے گا۔"

اس کے بعد مولف نے عرش، ہوا، ملک، برزخ کے متعلق بحث کی ہے نیز امت نبی کی شناخت بتلائی ہے۔

اس نفیس کتاب کے چوتھے اور آخری جزو میں مردوں کے حالات کا ذکر ۲۹۹
شروع کیا ہے (جن کی رویت کی زندے کے لیے کوئی سبیل نہیں)۔ اس جزو کا اکثر حصہ احادیث قدسی یا الہامی (جو خدائے تعالیٰ سے منسوب ہیں) کی تفسیر پر مشتمل ہے جیسے:-

(۱) "من دعانی فقد ادی حق عبودیۃ ومن انصف نفسہ فقد انصفنی (جس نے مجھ سے دعا کی اس نے میری عبودیت کا حق ادا کر دیا جس نے اپنے نفس کے ساتھ انصاف کیا گویا اس نے میرے ساتھ انصاف کیا)۔

(۲) "جس نے مجھ سے سوال کیا وہ میری قضا سے خارج نہیں ہوا اور جس نے سوال نہیں کیا وہ بھی میری قضا سے خارج نہیں ہوا۔"

(۳) "میرے اسما تیرے لیے حجاب ہیں اگر انھیں اٹھا دے تو میرا وصال حاصل ہو جائے گا۔"

(۴) "میں چاہتا ہوں کہ تو میرے ساتھ رہے، لیکن تو چاہتا ہے کہ اپنے اہل کی طرف رجوع کرے۔"

ولی اللہ سید محمد عبدالسلام رضی اللہ عنہ نے (جنھوں نے حال ہی میں انتقال فرمایا ہے) اس حدیث کی عجیب و غریب تفسیر کی ہے۔

چوتھا حصہ پچھلے تین حصوں کی طرح حکمت الہیہ اور فلسفۂ شرعیہ میں ایک بحر ذخار ہے جس میں اسباب نتائج، باطنی اسرار اور کائنات، خلافت۔ شریعت،

وحی الہام، ولایت اور قطبیت کے متعلق اعلیٰ رموز بیان کیے ہیں۔

ہر عالم یا متصوف یا ادیب کے لیے اس کتاب کا مطالعہ (جو تمام زبانوں میں اس موضوع پر اپنا نظیر نہیں رکھتی) ناگزیر ہے۔

شیخ بزرگ کی قبر کا سلطان سلیم اول عثمانی نے شام میں پتا چلایا ہے کہتے ہیں کہ شیخ نے اپنی قبر کی رہنمائی اور اس کی تاریخ کے انکشاف کا رمزاً ذکر کیا ہے چنانچہ آپ نے فرمایا ہے "جب سین شین میں داخل ہو محی الدین کی قبر کا انکشاف ہو گا۔" اس کے معنی یہ ہیں کہ جب سلطان سلیم بلاد شام میں داخل ہو جائے تو اس حکیم کی قبر کا انکشاف ہو جائے گا۔

محی الدین کا اعتراف ان کے اور ان کے نفس کے درمیان مناجات ۳۰۰

محی الدین نے فرمایا "میں نے خواب میں دیکھا کہ میں جنت میں داخل ہو گیا ہوں میں نے آتش دوزخ، حساب اور قیامت کی کوئی دہشت نہیں دیکھی۔ میں نے اپنے نفس میں بہت بڑی راحت محسوس کی، جب بیدار ہوا تو میں نے اپنی حالت میں ایک قسم کا اختلال محسوس کیا اور میرے نفس نے اس علم سے جو خدا نے اس کو عطا کیا تھا بہتر حالت کا مطالبہ کیا۔ اگر اس کو حق تعالیٰ کا مقدس تحقق عقلی حاصل ہوتا جس کی وجہ سے وہ لذائذ سے مستغنی ہو جاتا تو وہ جنت کے دخول کا خواہشمند نہ ہوتا۔ پس اس نے انسانیت کے حقائق اور اس کے مراتب کی تقسیم کے لحاظ سے مجھ پر حجت قائم کرنے کا ارادہ کیا جس کی طرف میں نے التفات نہیں کی اور اس کے اور میرے درمیان حسب ذیل مکالمہ ہوا:-

ابن عربی۔ اے نفس میں تجھے اپنے حال پر نہیں چھوڑوں گا جب تک کہ تو اپنے حالات کتاب اللہ اور سنت رسولؐ کے مطابق نہ کر لے۔ اگر تیرے حالات

ان کے مطابق ہیں تو تیرے لیے سلامتی ہے، اور اگر نہیں ہیں تو میں تجھ پہ مہربانی اور رحم کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ تو تھوڑی دیر میرے ساتھ اہل صفّہ، صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے حالات پر غور کر اگر تو ان کے منتہا سے پیچھے رہے تو تیرے لیے آگ بہتر ہے!

نفس۔ میں از روئے ادب نبیؑ کی حالت سے اپنی حالت کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح قرآن ایک بحرِ اعظم ہے البتہ قرآن اور نبوت کے علاوہ مراتب ولایت کی میرے ساتھ تکمیل کرو اور میں تمہارا بالکلیہ مطیع و منقاد رہوں گا!

ابن عربی۔ خیر رہنے دے۔ تیرے مطالبات بہت اعلیٰ و ارفع ہیں سب سے پہلے میں تجھ سے اہل صفّہ کے حالات بیان کرتا ہوں!

نفس۔ کہو؟

ابن عربی۔ اہل صفّہ کی تعداد ستر تھی۔ وہ صرف ایک کپڑے میں گذر کرتے تھے اور اسی سے نماز پڑھتے تھے۔ ان میں سے بعض ایسے تھے جن کا کپڑا صرف گھٹنوں تک رہتا تھا اور بعض کے لیے اس سے بھی نیچے تھا۔ بخدا، اُن کے پاس کبھی دو کپڑے نہیں رہے اور کبھی دو قسم کی غذائیں ان کو میسر نہیں ہوئیں۔ اے نفس، میں تجھے قسم دے کر پوچھتا ہوں، کیا تو ان سے بھی زیادہ فقر کی حالت میں ہے؟

نفس۔ نہیں!

ابن عربی۔ میں ان کے مرتبے کو نہیں پہنچ سکتا۔ خدا سے شرم کر اور پیچھے پلٹ اور اُس قوم کے حالات پر زیادہ غور و خوض نہ کر جس کا کوئی وصف تجھ میں نہیں پایا جاتا۔

نفس۔ خیر، دوسروں کے واقعات بیان کرو۔ یہاں میری گنجائش نہیں۔

۳۰۱ ابن عربی۔ عمار بن یاسر جب وہ دریائے فرات کے کنارے جا رہے تھے فرمایا "اے پروردگا اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ تیری خوشنودی اسی میں ہے کہ میں گر کر ہلاک ہو جاؤں تو میں اس کے لیے آمادہ ہوں اور اگر مجھے اس کا علم ہو جائے کہ تو میرے اس سمندر میں غرق ہو جانے سے راضی ہے تو میں اس کے لیے بھی تیار ہوں"۔ اے نفس، خدا تجھے ہدایت کرے کیا خالص اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے

تو نے بھی کبھی اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے؟

نفس۔ بخدا ہرگز نہیں۔ خیر، دوسروں کے حالات بیان کرو!

ابن عربی۔ عمر ابن الخطابؓ کے حالات سُن۔ جب آپ مسلمان ہوئے تو آنحضرت صلعم نے فرمایا "اے عمرؓ اپنے اسلام کو پوشیدہ رکھو!" عمرؓ نے فرمایا "اس خدائے پاک کی قسم جس نے آپ کو مبعوث کیا ہے، میں ضرور اس کا اعلان کروں گا جیسا کہ میں نے شرک کا اظہار کیا تھا"۔ اے نفس، میں تجھے قسم دے کر پوچھتا ہوں، کیا تو نے کبھی اللہ تعالیٰ کے دین کی حمایت میں ایسا مسلک اختیار کیا جس کے خلاف سخت دشمن ہوں اور تیرا کوئی مددگار نہ ہو اور تجھ کو اس بات کا گمان غالب ہو کہ اس مقابلے میں تو قتل ہو جائے گا!

نفس۔ نہیں، خدا کی قسم میں نے ایسے اصول اختیار کیے کہ جن سے میں نے دشمنوں کو مطمئن کر دیا اور مجھے اپنے امن و عافیت کا یقین ہو گیا۔

ابن عربی۔ خیر، اس کو رہنے دے۔

نفس۔ اس کے سوائے اور کچھ کہو!

ابن عربی۔ عثمانؓ بن عفان لوگوں کو تو پر تکلف غذا کھلاتے تھے اور خود مکان میں آکر روٹی زیتون کے تیل کے ساتھ تناول فرماتے تھے، کیا تو نے اپنے دوستوں کی کبھی ایسی مدارات کی، یعنی ان کے لیے لطیف غذائیں مہیا کیں اور خود نان خشک پر اکتفا کیا؟

نفس۔ خدا کی قسم نہیں، بلکہ ان کے ساتھ میں نے ان میں سے کوئی ایک طرزِ عمل اختیار کیا: اگر میرے پاس اس کے سوا کوئی غذا نہیں جو ان کے سامنے موجود ہے تو میں نے اس میں ان کو شریک کر لیا، اور اگر میرے پاس کوئی لطیف غذا جیسے حلوا یا خشک نان ہو تو میں نے اس کو بنفس نفیس کھایا اور ان سے کہا کہ یہ لطیف غذا ہے تمہارے لائق نہیں۔ اسی قسم کے عذرات لنگ سے میں اپنے نفس کو مطمئن کرنا چاہتا ہوں تاکہ کھاتے وقت اس پر بار نہ گزرے۔ میں اپنے بھائیوں کے متعلق کہتا ہوں کہ یہ لوگ مقام تربیت میں ہیں انہیں چاہیے کہ اس قسم کی غذاؤں سے احتراز کریں تاکہ ان کے قلوب پر خواہشات نفسانی کا غلبہ نہ ہو اور میں ایسے

مقام پر فائز ہوں کہ مجھ پر اس غذا کا اثر نہیں ہوتا اس لیے مجھے ان کے کھانے میں
کوئی حرج نہیں۔ پس میں نے ان کو اس حالت میں کھایا اور خدائے تعالیٰ کے
اس مطالبے سے جو معاشرت میں توازن قائم کرنے کے متعلق ہے غافل رہا اور
معاشرت کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ تنگی میں میں ان کا شریک حال ہو جاؤں (کیونکہ میں
اس کو تاثیر حقائق سے سمجھتا ہوں) بلاشبہ عثمانؓ نے ابتدا میں ایسا نہیں کیا بلکہ آپ کا یہ
فعل آپ کو اپنے نفس پر حکومت حاصل ہو جانے کے بعد کا ہے۔

ابن عربی۔ اے نفس، خدا تجھے برکت دے، تو نے میرے معاملے میں
انصاف کیا۔

نفس۔ حق کی اتباع کرنی ضروری ہے۔ خیر اس کے علاوہ اور کچھ بیان کرو!

ابن عربی۔ سیدنا امام علی کرم اللہ وجہ اس وقت جبکہ رات اپنے پردے ٣٠٢
چھوڑ دیتی اور تارے ڈھل جاتے تو آپ محراب میں ریش مبارک کو پکڑے ہوئے
کھڑے ہوتے اور گریہ وزاری کرتے اور انتہائے خشوع کے ساتھ فرماتے "یا ربنا" اس کے
بعد دنیا سے مخاطب ہو کر فرماتے "اے دنیا تو میرے سوائے کسی اور کو دھوکا دے
میں نے تجھ سے تین مرتبہ توبہ کی۔ تیری عمر مختصر ہے، تیری مجلس حقیر ہے اور تیرے
خطرات بیشمار ہیں! افسوس! زادِ راہ مختصر، سفر طویل، اور راستہ پُر وحشت۔" اے نفس
کیا تجھ میں کبھی اس امام کی سی حالت پیدا ہوئی؟

نفس۔ خدا کی قسم نہیں، یہ ایسی بجلیاں ہیں جو کبھی کبھی کوند جاتی ہیں، اور ایسا
چاند ہے جو ہر وقت طلوع نہیں ہوتا۔ اگر میرا ارادہ تم سے ان بزرگوں کے حالات معلوم
کرنا نہ ہوتا تو میں تمھارے ساتھ اس قسم کی گفتگو چھوڑ کر مناظرے کا پہلو اختیار کرتا۔

ابن عربی۔ ایک اور وہ بزرگ ہیں جن کے مقام پر ہونے کی تجھ کو متعدد مرتبہ
خوشخبری دی گئی ہے، یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ (یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ
محی الدین ابن عربی صدیقیت کے مقام پر تھے)۔

جب رسول اللہ صلعم کا وصال ہوا اور عمرؓ لوگوں سے گفتگو فرما رہے تھے تو
حضرت ابوبکرؓ نے تشہد پڑھنے کے بعد ارشاد فرمایا "امابعد جو محمدؐ کی عبادت کرتا تھا
اس کو معلوم ہونا چاہیے کہ محمدؐ نے وفات پائی اور جو خدائے برتر کا پرستار ہے وہ جان لے کہ

اللہ تعالیٰ حی لایموت ہے"۔ اس کے بعد اس آیت کی تلاوت فرمائی "وما
محمد الا رسول قد خلت من قبلہ الرسل افائن مات او قتل انقلبتم
علی اعقابکم" (الآیۃ) اس سے تمام لوگوں کے قلوب کو سکون ہوا اور حقیقت
یہ ہے کہ ان کا قلب ہمیشہ خدا ہی کے ساتھ مطمئن رہتا تھا! اے نفس میں تجھے قسم
دے کر پوچھتا ہوں کہ کیا تو نے اس راز کو دریافت کیا جس کا تو مدعی ہے کہ تجھ پر
حق تعالیٰ کی جانب سے حال اور مقام کے طور پر کھلا ہے جس کی وجہ سے تو ان لوگوں
کی عظمت سے واقف ہو جاتا جن کو حق تعالیٰ نے عظمت عطا فرمائی ہے۔

نفس۔ بخدا نہیں، میں فنا و بقا۔ تلاش و انتعاش۔ اقبال و ادبار۔
وصول و رجوع کی حالتوں میں سرگرداں ہوں اور میں صدیقؓ کے کلام سے یہ خاص
مضمون نہیں سمجھ سکا جب تک کہ تم نے مجھے اُس سے آگاہ نہیں کیا۔ مجھے اس مقام
سے لے چلو کیونکہ میری پیٹھ ٹوٹی جا رہی ہے۔

ابن عربی۔ آنحضرت صلعم نے کمال عسرت و تنگدستی کی حالت میں زندگی گزاری۔
ایک روز حضرت عمرؓ نے آپ کے پہلوئے مبارک پر تختے کے نشانات دیکھے اور بیقرار
ہو کر کہا "اس وقت کسریٰ و قیصر کی زندگی میرے پیش نظر ہے"۔ آپ نے فرمایا "کیا تم
اس پر راضی نہیں کہ انھیں دنیا ملے اور ہمیں آخرت"۔ اے نفس تو نے کبھی سلمان فارسیؓ
کے اس قول پر غور کیا جس میں انھوں نے کسریٰ کے خزانے اللہ کی جانب سے مسلمانوں
کے قبضے میں آنے کا ذکر کیا ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا "وہ ذات پاک جس نے تم کو
٣٠٣ خزائن عطا کیے اور فتحمندی نصیب کی وہی اپنے خزانوں کو آنحضرت کی زندگی میں
تم سے روک لینے پر قادر ہے آنحضرت صلعم کی صبح ایسی حالت میں ہوتی تھی جبکہ
آپ کے پاس نہ ایک دینار ہوتا نہ ایک مُد طعام، تو پھر اے بنی عبس کے بھائیو تم ہی
بتاؤ کہ ایسا کیوں تھا؟" اے نفس ان بزرگوار کے کلام پر غور کر کہ کس طرح انھوں نے
رسول اللہ صلعم کی حالت کی تشریح کی، اور آپ کی تعریف کرتے ہوئے کس طرح
انھوں نے "لم ذاک" (ایسا کیوں تھا؟) کے قول سے بنی عبس کی تنبیہ کی ہے۔ اگر
دنیوی نعمتیں اسی قدر دی جاتیں جس قدر کہ خدا کے پاس ان کو رفعت حاصل ہے تو
تمام دنیاوی نعمتیں رسول اللہ صلعم کو عطا ہوتیں۔ حالانکہ آپ کی دنیوی زندگی کا یہ

عالم تھا کہ اپنی نورچشم صاحبزادی کے لیے راحت و فراغت کی زندگی پسند نہیں فرمائی۔ آپ نے باوجود اس کے کہ اپنی صاحبزادی کی گردن میں ڈول کی رسّی کے نشانات اور ہاتھوں میں چکّی پیسنے کے گھٹے ملاحظہ فرمائے اور جب آپ کے حصّے میں ایک غلام آیا تو آپ نے انھیں دنیا پسند نہیں فرمایا "تاکہ ان کی مشقت میں کچھ کمی ہو جاتی بلکہ اس کی بجائے آپ نے انھیں تسبیح تحمید و تکبیر عطا کی اور فرمایا کہ یہ تمھارے لیے بہتر ہے۔ پس اے نفس، تیری تو کیا حیثیت ہے، نعمائے دنیوی کو حق تعالیٰ نے اپنے نبی کے لیے پسند نہیں فرمایا اور نہ نبی صلعم نے اپنی صاحبزادی اور وصی کے لیے گوارا کیا۔ پس اے نفس، کیا تو قانع ہو گیا، حالانکہ تو ان صالحین میں سے کسی کے نقش قدم پر بھی نہیں چلا؟ تو کس کی اتباع کر رہا ہے اور کس کے ساتھ رشتہ قائم کر رکھا ہے؟

نفس۔ میں نے اپنے خواہشات کی اتباع کی، پس میں نے شیطان کا ساتھ دیا جو معرفت کا مدعی ہے اور میری طرح بندۂ دنیا ہے! اس لئے مجھ میں بھی باطل دعوے پیدا کیے اور تقوے کے لباس سے مجھ کو عاری کر دیا اور میں جناب باری کی بارگاہ میں توبہ کرتا ہوں اور وفا، عدل اور میزان کے لیے اس کی جناب میں تضرع کرتا ہوں!

(اور شیخ نے حضرت اویس قرنیؓ اور اُن کی عبادت و زہد کے حالات بیان کر کے ہرم بن حیان سے ان کا مقابلہ کرتے ہوئے نفس سے اس طرح مخاطب ہو کر اپنی مناجات ختم کی)۔

ابن عربی۔ پس اے نفس، یہ ہیں اویس قرنیؓ کے کچھ حالات جن سے مجھ کو للہ و فی اللہ محبت ہے۔ اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کے اور دیگر سادات تابعین کے تفصیلی حالات پیش کرتا۔ لیکن تو نے اسی پر اکتفا کیا، پس تو اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کو لازم قرار دے۔

اس کے بعد محی الدین ابن عربی نے فرمایا کہ "میں از سر نو مسلمان ہوا (اور اپنے نفس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "خدا اس کو اسلام پر ثابت قدم رکھے") اور اپنے نفس سے وہ معاہدے لیے جو نبی صلعم نے مومن عورتوں سے لیے تھے۔

پس اُس نے ان کو خود پر لازم کر لیا کیونکہ ان کی اہمیت اس پر واضح ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ان کے پورا کرنے میں کیا کیا فوائد ہیں، اور خلاف ورزی میں کیا کیا نقصانات ہیں۔

"اے دوست (عبد العزیز مہدی کو مخاطب کر رہے ہیں) خدا تمھیں زندہ رکھے یہ ہے وہ مکالمہ جو مجھ میں اور میرے نفس میں مکہ معظمہ میں ہوا۔"

ابن مسکویہ

۳۰۴ ابو علی خازن احمد بن محمد بن یعقوب الملقب مسکویہ نے ۹ صفر ۴۲۱ھ میں وفات پائی، یہ پہلے مجوسی تھا، پھر مسلمان ہوا۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ فارس کے ان لوگوں میں سے ہے جنھوں نے قبائل عرب میں نشو و نما پائی اور ابتدائے اسلام میں اعلیٰ مناصب و عہدوں پر فائز رہے۔ انھیں میں سے ابو محمد عبداللہ ابن مقفع تھا جو ۱۴۲ھ میں قتل کیا گیا۔ یہ قوم ذکاوت میں لاثانی اور علومِ لغت، حکمت و تاریخ کے جمع کرنے میں یکتائے زمانہ تھی۔

مسکویہ بھی ان باکمال اعلیٰ مفکرین میں سے تھا جو اقوام میں شاذ و نادر ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو قدما کے علوم سے کامل واقفیت تھی اور اس نے ان پر متعدد کتابیں تالیف کیں۔

کچھ دن وہ ابن العمید کی صحبت میں رہا اور اس کے کتب خانے میں کام کرتا رہا۔ لیکن مسکویہ اپنی ذکاوت، علمی وسعت اور فلسفہ، منطق، فقہ، ادب و تاریخ میں مشغولیت کے باوجود کیمیا کا شکار تھا۔ یہاں کیمیا سے مراد وہ خاص صنعت ہے جس کے ذریعے بعض علمائے عرب سونا بنانے کی کوشش کرتے تھے۔ اس شوق میں اس نے اپنی ساری پونجی خرچ کر دی۔ یہ ایک قسم کا جنون نہیں تو اور کیا ہے؟ جب مال کی طلب میں اس کا سب مال صرف ہو گیا تو اس کو سخت ندامت ہوئی اور اب اس نے بنو بویہ کی خدمت اختیار کر لی۔ اس وقت زمانے نے اس کی

مساعدت کی اور اس کو ایک خاص مرتبے پر پہنچایا۔ چنانچہ وہ صاحب ابن عباد سے بھی زیادہ مرتبہ پا یا رفتہ رفتہ اس کے مراتب اور بلند ہوتے گئے یہاں تک کہ وہ خود کو صاحب ابن عباد سے کسی طرح کم نہیں سمجھنے لگا۔

مسکویہ شاعر بھی تھا۔ اس نے ابن العمید اور عضد الملک کی مدح کی ہے اس زمانے کے اسلوب شاعری پر اس کے چند اعلیٰ رسائل بھی ہیں۔

ابو حیان اپنی کتاب "امتاع" میں اپنے زمانے کے متکلمین کے ایک گروہ کا ذکر کرتے ہوئے ابن مسکویہ کے متعلق لکھتا ہے: "ابن مسکویہ اغنیاء میں فقیر اور بلند مرتبہ افراد میں مستغنی المزاج تھا، اس طرح وہ ایک خاص شان کا آدمی تھا۔ میں نے ان دنوں ایساغوجی کی "صفو الشرح" اور "قاطیغوریس" جو میرے ایک رے کے دوست کی تصنیف تھی اس کو دی، اس نے پوچھا کہ اس کا مصنف کون ہے؟ میں نے کہا کہ ابو القاسم الکاتب غلام ابی الحسن عامری ہے۔ اس کے بعد اس نے میرے ساتھ مل کر اس کتاب کی تصحیح کی۔ اس وقت وہ ابن الخمار کے ہاں رہتا تھا۔ اس نے ابو سلیمان منطقی سے بہت کم ملاقات کی ہے۔ اس کو فرصت مطلق نہیں ملا کرتی تھی۔ البتہ اس زمانے میں وہ گزشتہ امور پر جن کی تکمیل سے وہ قاصر رہا تھا تاسف کرتے ہوئے کہتا ہے:۔ کیا ہی تعجب ہے اس شخص پر جس کو ابن العمید ۳۰۵
اور ابو الفضل کی صحبت نصیب ہوئی ہو اور پھر اس کے نصیب میں صرف اتنا ہی ہو! بات اصل یہ ہے کہ ابن مسکویہ ابو الطیب رازی کیمیائی کے ساتھ کیمیا سازی میں منہمک تھا اور دیوانہ وار اس کے حصول میں کوشاں تھا۔ وہ ابو زکریا اور جابر ابن حیان کی کتابوں کا شیدائی تھا۔ اس کے علاوہ ابن عباد کے کتب خانے کی خدمت بھی اس کے سپرد تھی۔ اور پھر کچھ وقت اس کو حوائج ضروری اور خواہشات نفس کی تکمیل میں بھی صرف کرنا پڑتا تھا۔ انسان کی عمر بہت محدود ہوتی ہے، زندگی کے لمحے ہر وقت پرواز کرتے رہتے ہیں حرکات زمانہ دائمی ہیں، اور فرصت کے لمحے برق کی طرح کوند کر غائب ہو جاتے ہیں۔ مقاصد کا کبھی حصول ہوتا ہے اور کبھی ان میں افتراق ہوتا ہے اور کبھی نفوس انسانی ان مقاصد کی تکمیل کے پہلے ہی فنا ہو جاتے ہیں۔ گو عامری نے ۰ ۵ برس رے میں گزارے،

جہاں اس نے تعلیم دی، تصنیف کی، اور روایت کی، لیکن ابن مسکویہ نے اس سے ایک حرف بھی نہیں سیکھا اور نہ کوئی مسئلہ ہی دریافت کر سکا۔ گویا کہ اس کے اور اس کے درمیان ایک سد سکندری حائل تھی۔ اس سستی کی وجہ سے اس کو بہت شرمندگی ہوئی۔ دوستوں سے بھی طعن و تشنیع کی باتیں سننی پڑیں اور یہ ایسے وقت جب اس کو کسی قسم کا فائدہ نہیں پہنچ سکتا تھا۔ بایں ہمہ ابن مسکویہ نہایت ذکی اور شستہ بیان تھا۔ اگر وہ اور کچھ دن زندہ رہتا تو ممکن تھا کہ اعتدال کی روش اختیار کر لیتا۔ اس کو کیمیا میں بھی شغف تھا اس لیے اُس کے اوقات اکثر رائگاں جاتے تھے۔ اس کا جسم اور قلب بادشاہ کی خدمت میں مشغول تھا۔ مزید برآں وہ ایک پیسے اور ایک پارچے کے ٹکڑے کے لیے بخل کی آگ سے جلا جاتا تھا ہم پناہ مانگتے ہیں ایسی سخاوت کی تعریف سے جو صرف زبانی ہو اور عملاً بخل کا اظہار ہو اور ایسے کرم کے دعوے سے جو محض قول کی حد تک ہو لیکن کبھی عملی جامہ نہ پہنا ہو!

ابو منصور ثعالبی کہتا ہے کہ مسکویہ کو ادب، بلاغت اور شعر کے اعتبار سے مرتبہ کمال حاصل تھا۔ عنفوان شباب کے زمانے میں وہ ابن العمید کے ہاں رہا کرتا تھا۔ اس کے بعد بنو بویہ کی خدمت اختیار کی اور اسی زمانے میں اس کے حالات زندگی میں انقلاب پیدا ہوا۔ چنانچہ اس کو امور سلطنت میں ایک خاص رسوخ حاصل ہوا اور اس کے مرتبے میں روز افزوں اضافہ ہوتا گیا، یہاں تک کہ وہ خود کو صاحب ابن عباد سے کم مرتبہ نہ سمجھنے لگا۔ تاہم وہ زمانے کی گردشوں سے محفوظ نہ رہا، عبد الملک کی شان میں اس نے ایک قصیدہ لکھا ہے جو مختلف مضامین پر مشتمل ہے اس میں اس نے اس کو ایک ہی دن میں عید اضحے اور عید مہرجان کے اجتماع پر مبارکباد دی ہے، اور بڑھاپے کے ناگوار اثرات اور اپنی عمر کے بدترین حصے تک پہنچنے کی شکایت کی ہے۔

ابوعلی ابن مسکویہ کی وصیت

"بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ یہ ہے وہ معاہدہ جو احمد بن محمد نے اپنے نفس سے ۳۰۶

اس وقت کیا ہے جبکہ اس کو اپنی جائے پناہ میں امن و امان اور صحت جسمانی حاصل ہے، اور اپنی روزمرہ کی خوراک بھی میسر ہے۔ اس معاہدے پر اس کو کسی نفسانی یا بدنی ضرورت نے مجبور نہیں کیا، نہ اس کا مقصد مخلوق کی خوشنودی کا حصول ہے اور نہ ان سے کسی منفعت کی طلب یا کسی مضرت کا دفعیہ! اس نے یہ معاہدہ اس لیے کیا ہے کہ اپنے نفس سے مجاہدہ کرے اپنے امور کی اصلاح کرے، عفت اختیار کرے، شجاعت حاصل کرے اور حکمت سے مزین ہو۔ اس کی عفت کی علامت یہ ہے کہ اپنے جسمانی افعال میں میانہ روی کو پیش نظر رکھے تاکہ حرص اس کو ایسے افعال پر آمادہ نہ کرے جو جسم کے لیے مضر ہوں یا مروت کے خلاف ہوں۔ اس کی شجاعت کا معیار یہ ہے کہ وہ نفس کی ادنیٰ خواہشات سے مقابلہ کرے اس امر کا خیال رکھے کہ کوئی ادنیٰ خواہش یا غضب اس کو بے محل مغلوب نہ کرنے پائے۔ اس کی حکمت کی علامت یہ ہے کہ وہ اپنے اعتقادات پر بصیرت افروز نظر ڈالے، اور اس امر کی کوشش کرے کہ علوم اور اعلیٰ معارف سے کوئی چیز جہاں تک ہو سکے فوت نہ ہونے پائے تاکہ وہ اپنے نفس کی اصلاح کرے اور اس کو تہذیب دے اور اس معاہدے سے اس کو ایک ثمرہ حاصل ہو جس کو عدالت کہتے ہیں میں عہد کرتا ہوں کہ اس معاہدے کی پابندی کروں گا، اس پر قایم رہنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کروں گا۔ اس معاہدے کے پندرہ ابواب ہیں۔ اعتقادات میں حق کو باطل پر، اقوال میں صدق کو کذب پر اور افعال میں خیر کو شر پر ترجیح دینا، دائمی جہاد میں مصروف رہنا کیونکہ انسان اور اس کے نفس میں دوامی کشمکش جاری ہے۔ شریعت کی پابندی کرنا اور اس کے تمام احکام کو پیش نظر رکھنا۔ وعدوں کا تحفظ یہاں تک کہ ان کی تکمیل ہو جائے۔ اور سب سے پہلے اس وعدے کا ایفاء جو میرے اور خدا کے درمیان ہے۔ لوگوں پر بہت کم اعتماد رکھنا۔ غفلت و بے پروائی کا ترک کرنا۔ جمیل شئے سے محض جمیل ہونے کی حیثیت سے محبت رکھنا، نہ کہ کسی اور غایت کے لحاظ سے۔ نفس کو جب کلام کی خواہش ہو تو اس وقت تک خاموش رہنا جب تک کہ عقل کی جانب سے اشارہ نہ ہو کسی شئے سے پیدا شدہ کیفیت کی حفاظت کی جائے یہاں تک کہ وہ ملکہ بن جائے اور لاپروائی سے اس کو

فاسد نہ کردے۔ ہر عمدہ اصول پر عمل کیا جائے، وقت یعنی اپنی عمر کے ضائع ہونے سے ڈرے، اور اس کو اعلیٰ مہمات میں صرف کرے نہ کہ فضول کاموں میں۔ موت اور فقر کے خوف کو ترک کرے تاکہ امور زندگی سرانجام پاسکیں۔ ان امور کی تکمیل کرے جو لابدی ہیں، سستی سے اجتناب کرے۔ اہل شر و حسد کے اقوال کو نظر انداز کرے تاکہ ان سے مقابلے کی نوبت نہ آئے، اور ان سے منفعل نہ ہو۔ غنیٰ و فقر، عزت و ذلت خواہ کسی حالت میں ہو تحمل و بردباری کو ہاتھ سے نہ چھوڑے صحت کے زمانے میں مرض کو یاد کرے، سرور کے وقت غم کو نہ بھولے۔ غضب کی حالت میں حلم اختیار کرے تاکہ سرکشی و بغاوت میں کمی ہو جائے۔ نیز خدائے تعالیٰ پر ہمیشہ بھروسا کرے اور اس سے حسن ظن رکھے، اور اپنی تمام توجہ کو اس کی طرف منعطف کردے۔"

تالیفات

(۱)۔ کتاب الفوز الاکبر۔

(۲)۔ کتاب الفوز الاصغر۔

(۳)۔ کتاب تجارب الامم، جو تاریخ میں ہے اس کی ابتدا طوفان کے بعد سے اور انتہا ۳۶۹ھ پر ہوتی ہے۔

(۴)۔ کتاب انس الفرید، ایک مجموعہ ہے جو مختلف اخبار، اشعار، حکم اور امثال پر مشتمل ہے۔

(۵)۔ کتاب ترتیب السعادات۔

(۶)۔ کتاب المستوفی، یہ ابن مسکویہ کے منتخب اشعار کا مجموعہ ہے۔

(۷)۔ کتاب الجامع۔

(۸)۔ کتاب جاودان خرد۔

(۹)۔ کتاب السیر، یہ بہت حسن و خوبی کی کتاب ہے۔ اس میں مصنف ان دنیوی امور کا ذکر کرتا ہے جن سے انسان ہو گزرتا ہے، اس میں اس نے اخبار و حکایات و حکمت و شعر کا امتزاج کیا ہے۔

(۱۰)۔ کتاب تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق۔

ملخص کتاب ترتیب السعادات

ہر انسان اپنے نفس کے لیے ایک خاص غایت مقرر کرتا ہے، جس کو وہ اپنی کوشش سے حاصل کرنا چاہتا ہے، اسی کو وہ سعادت سے موسوم کرتا ہے۔ مثال کے طور پر انسان کی ان کوششوں کو دیکھو جو وہ حصول لذت، ثروت، صحت، غلبے یا علم کے لیے کرتا ہے۔ سعادت کے متعلق ان میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ کمال انتہائی یعنی سعادت قصویٰ کی عدم واقفیت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر وہ اس انتہائی سعادت سے واقف ہوتا اور اس کو اپنی غرض و غایت قرار دے لیتا تو اس کے حصول میں بھی اسی قدر کوشاں ہوتا جس قدر کہ ایک کاریگر ہوتا ہے کیونکہ (مثلاً) جب وہ آہنگری کے انتہائی کمال یعنی تاج، انگوٹھی یا کنگن بنانے کے فن سے واقف ہو جاتا ہے تو اسی وقت وہ لوہے کو ٹھونکنے اور سخت جسم کو بسیط کرنے کا قصد کرتا ہے۔

انسان اور بہائم کے لیے جو چیز مشترکہ ہو وہ ہماری سعادت قرار نہیں دی جاسکتی، کیونکہ انسان ہونے کی حیثیت سے وہ چیز ہماری غایت و کمال نہیں ہو سکتی، البتہ جو شے انسان کے لیے بحیثیت انسان مخصوص ہے اس کو ہم سعادت قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن یہ مفہوم تمام انسانوں کے لیے مشترک ہوگا۔ ان مخصوص انسانی سعادتوں میں سے بعض تو تمام کے لیے عام ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، یعنے اس میں تمام انسان مشترک ہیں اور بعض ایسے ہیں جو صرف چند خاص افراد تک محدود ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک سعادت خاص الخاص ہوتی ہے جس پر تمام سعادتوں کی انتہا ۳۰۸
ہوتی ہے۔ وہی تمام سعادتوں کا اصل مدعا اور انتہائی کمال ہے!

تمام انسانوں اور حیوانوں میں جو امور مشترک ہیں وہ کھانا، پینا اور مختلف راحتیں ہیں، لیکن یہ سعادت نہیں، نہ یہ انسان کا وہ انتہائی کمال ہیں جس کے لیے اس کی تخلیق ہوئی ہے۔

انسان کی، بحیثیت انسان ہونے کے، عام سعادت یہ ہے کہ تجربہ، فکر و رویّت اور غور و خوض کے بعد اس سے افعال کا صدور ہو۔ اس قسم کی سعادت ہر انسان کے لیے موجود ہے، ہر اک اس سے بہرہ اندوز ہو سکتا ہے، اور اپنے انسانی رتبے کے لحاظ سے اس سے استفادہ کر سکتا ہے۔ یہ عطیۂ قدرت ہے جو فطری اور جبلی طور پر تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے، جس کے استعمال کے لحاظ سے مختلف انسان ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔

وہ سعادت خاص جو مخصوص افراد کی غایت ہے وہ اہل علم یا اعلیٰ فن کے ماہرین کے لیے مختص ہے، اس غایت کے تحقق میں افراد مختلف المراتب ہوتے ہیں اور ان مراتب کا تفاوت ان کے علوم و صنائع اور حالات کے لحاظ سے متعین کیا جا سکتا ہے، جن کے تحت ان کے افعال غور و فکر کے موجب سرزد ہوتے ہیں۔

ان سعادتوں کے مقابلے میں جو مختلف شقاوتیں پائی جاتی ہیں ان کا تذکرہ یہاں غیر ضروری ہے۔ کیونکہ ہر ایک شقاوت کا علم اس کے مقابل کی سعادت سے ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ منطق میں بتلایا گیا ہے کہ متقابلات کا علم ساتھ ساتھ ایک ہی حالت میں ہوتا ہے۔ پس ہر انسان کو چاہیے کہ اپنے طبقے اور مرتبے کے لحاظ سے اس سعادت کے حصول کی انتہائی کوشش کرے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔

اگر سعادتیں کثیر اور مختلف نہ ہوتیں تو سعید حقیقت میں وہی انسان ہوتا جس کو فلسفے کے تمام مسایل پر عبور ہوتا، جو تمام صنعتوں سے واقف ہوتا اور حکمت سے کامل طور پر فیض یاب ہوتا۔ اس صورت میں دوسرے انسانوں کا وجود عبث ہو جائے گا، نہ ان کی کوئی غایت ہوگی اور نہ ان کے لیے کوئی کمال باقی رہے گا۔

حکماء نے غایت زندگی کے اعتبار سے لوگوں میں اختلاف پایا ہے بعض انسان تو وہ ہوتے ہیں جن کی غایت حیات لذت ہوتی ہے اور جس کے حصول میں وہ اپنی تمام جد و جہد صرف کرتے ہیں۔ جب وہ لذت سے سیر ہو جاتے ہیں تو جس چیز کو انھوں نے سعادت قرار دیا تھا اس سے اُکتا کر مزید لذت کے خواہاں ہوتے ہیں، اب یہی سعادت ان کے حق میں شقاوت اور وبال جان ہو جاتی ہے۔ اس وقت وہ سعادت کو شقاوت سے تعبیر کرنے لگتے ہیں۔

اسی طرح جب صاحب ثروت بیمار ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ سمجھتا ہے کہ صحت اس کے لیے سعادت ہے، اور صحت مند کو جب کسی رُسوائی کا سامنا ہوتا ہے تو اس وقت وہ خیال کرتا ہے کہ اس کے لیے عزت عین سعادت ہے۔ لیکن یہ ایک بدیہی بات ہے کہ سعادت ایک مستقل شے ہے۔ وہ کبھی شقاوت میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ نہ اہل سعادت کی حالت میں کوئی تغیر ہو سکتا ہے۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ جس خصوصیت کے لحاظ سے وہ سعید ہوا اسی کے لحاظ سے وہ شقی ہو جائے۔

۳۰۹ ارسطاطالیس نے سعادت کے مختلف اقسام قرار دیے ہیں، سعادتِ نفس، سعادتِ بدن، سعادت خارج از بدن، اور جو بدن سے تعلق رکھتی ہو۔

سعادت نفس، جیسے علوم، معارف، حکمت۔

سعادت بدن، جیسے جمال، صحتِ مزاج۔

سعادت خارج از بدن، جیسے نیک اولاد، شریف احباب، دولت و ثروت، شرافتِ نسب۔

لیکن ہر ایک سعادتِ قصویٰ تک نہیں پہنچ سکتا، اور نہ اس کے ہر طالب کو کامیابی نصیب ہوتی ہے۔ جو شخص سعادت قصویٰ پر فائز ہوتا ہے اس کی علامت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ مسرور رہتا ہے، اس کی امیدوں میں وسعت خیالات میں بلندی اور دل میں اطمینان و سکون پایا جاتا ہے۔ وہ دنیوی امور سے بہت کم مضطرب و مغموم ہوتا ہے ظاہری حیثیت سے وہ لوگوں سے میل جول رکھتا ہے، لیکن باطنی حیثیت سے وہ ان سے مختلف ہوتا ہے۔ وہ محض اپنی فطرت سے نہ کہ کسی اور امر کی بنا پر مسرور و مطمئن ہوتا ہے، اور اس کی یہ حالت ہمیشہ قائم رہتی ہے، اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔

۳۱۰

فلسفۂ ابن مسکویہ

نفسیات و اخلاقیات

مسکویہ یا ابن مسکویہ کی کتاب سعادت کی تلخیص میں ہم نے اس امر کی

توجیہ کی ہے کہ اس کا فلسفیانہ مسلک محض ارسطاطالیسی ہے۔ وہ اپنے اسلاف، معاصرین و متاخرین فلاسفۂ اسلام کی طرح یونانی فلسفے کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ اس نے معلمِ اوّل کی عظمت و شان کو اس درجہ بلند کیا کہ اس کو قابلِ پرستش بنادیا۔ ابن مسکویہ کی اہم کتاب "ترتیب السعادت" بھی ارسطو کی تالیفات پر مبنی ہے۔ اس کی ترتیب و تبویب اور اس کی غایت تصنیف میں وہی انداز اختیار کیا گیا ہے جس کو ابن ہیثم نے اپنی کتاب "اعتراف" میں پیش نظر رکھا تھا اس طرح ارسطو اسلامی فلسفیوں کے لیے ایک اعلیٰ نمونہ قرار پاتا ہے، لیکن یہی ارسطو ائمہ صوفیہ مثلاً غزالی؟ اور عملی فلاسفہ، جیسے ابن خلدون وغیرہ کا سخت ترین دشمن ہے۔

ابن مسکویہ کی تالیفات کا (جن سے اس کا فلسفہ ماخوذ ہے) مطالعہ کرنے والے پر واضح ہوگا کہ ارسطو کے نظامِ فلسفہ سے عام طور پر واقف ہونے کے بعد ابن مسکویہ پر جس چیز نے زیادہ اثر کیا وہ ارسطو کے تصنیفات کا اخلاقی پہلو تھا۔ اس نے اور علوم کی بہ نسبت علم النفس کی جانب خاص طور پر توجہ کی ہے۔ اس سے اس کا مقصد نفس کے حالات اور اس کے تغیرات کے مطالعے کے ذریعے اس کو تہذیب دینا تھا۔ ابن مسکویہ کی تعلیمات میں اس کا یہ میلان اس حد تک اثر انداز ہوا ہے کہ اس نے فلاسفہ کی تعلیم کے بالکل برعکس طریقوں کو اختیار کرنے کی کوشش کی ہے۔ بجائے اس کے کہ فلسفے کے میدان کا رہرو منطق، برہان اور قیاسات کا مطالعہ کرے جو فہم و ادراک کے لیے آلات و وسایل کا درجہ رکھتے ہیں ابن مسکویہ نے اس کے برعکس اصول کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ "کتاب السعادت" کے صفحہ ۲۶ میں کہتا ہے:۔

"بعض اتباع ارسطو کا (جنھوں نے اس کی کتابوں کا درس دیا ہے) خیال ہے کہ متعلم کو چاہیے کہ اخلاق کی کتابوں کا مطالعہ کرے تاکہ اس کے نفس کی تہذیب ہوجائے، اور خواہشات کی آلایش دور ہوجائے، مختلف عوارض کا بوجھ کم ہوجائے، اس میں حکمت کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو، شہوتوں کے انہماک اور مختلف جسمانی کدورتوں کے ترک کرنے کا اعتراف کرے، نیز اس کو اس امر کا علم ہوجائے کہ ان میں سے اکثر خواہشات ادنیٰ درجے کی ہیں، اس کے بعد وہ ان سے آزاد ہونے کی کوشش کرے۔ پھر وہ حکماء کی مختلف تعلیمات کا مطالعہ کرے تاکہ

برہان کے اصول سے واقف اور اس کے طریقوں سے مانوس ہوجائے، لیکن اس میں بالکل منہمک ہی نہ ہوجائے۔

۳۱۱ ## مسکویہ اور مثل اعلیٰ

ابن مسکویہ نے انسان کے لیے ایک مثل اعلیٰ قرار دیا ہے جو اس مثل کے مشابہ ہے جس کو ابن باجہ نے رسالہ "تدبیر المتوحد" اور ابن طفیل نے حی بن یقظان" میں پیش کیا ہے۔ لیکن ابن مسکویہ نے اپنے مثل اعلیٰ پر عاجلانہ نظر ڈالی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ سعادتِ قصویٰ کا حاصل ہے اور وہ سعید جس کو سعادتِ قصویٰ حاصل ہوجاتی ہے نہایت قابلِ رشک ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ ایسے امور کا مشاہدہ کرتا ہے جن میں کبھی تغیر نہیں ہوتا، اور نہ ان کا تغیر ممکن ہی ہے۔ وہ ان تمام امور کا ایسی آنکھ سے مشاہدہ کرتا ہے جس میں کسی قسم کی غلطی اور خطا واقع نہیں ہوتی نہ وہ فساد کو قبول کرتی ہے۔ اس کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ وہ اپنے ایک وجود (دنیوی زندگی) کو چھوڑ کر دوسرے کامل وجود (موت) کو اختیار کرنے والا ہے۔ گویا وہ اپنے وطن کی طرف جا رہا ہے جس سے وہ واقف ہے اور اس کی عیش و راحت اور ان کے رہنے والوں پر کامل اعتماد رکھتا ہے۔"

اس کے بعد ابن مسکویہ نے اس کی مزید تشریح کی ہے۔ اس نے سلوک اور اصول میں صوفیاء کے دقیق عقائد پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:۔

"جوں جوں انسان اس منزل سے قریب تر ہوجاتا ہے اس کی مسرت، اطمینان و سکون میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہ وثوق و یقین کا مرتبہ سوائے مشاہدے و معائنے کے خبر و حکایت سے حاصل نہیں ہوتا، اور جب تک کہ حقیقت تک رسائی نہ ہوجائے نفس سکون نہیں پاتا۔ واصلین حقیقت کے کئی مدارج ہوتے ہیں اس کی مثال یوں سمجھو کہ ایک شخص آنکھ سے دیکھتا ہے، لیکن اس دیکھنے کے لحاظ سے لوگوں میں بہت کچھ تفاوت پایا جاتا ہے۔ بعض دور کی اشیاء کو واضح طور پر

دیکھتے ہیں، بعض ایسے ہیں جو قریب سے بھی اس کو ایسا دیکھتے ہیں جیسے کوئی پردے کی آڑ سے دیکھے۔ ان دونوں حالتوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ اسی طرح یہ حسی آنکھ جس قدر غور و فکر کرتی ہے اور اپنے محسوسات کی تحقیق میں مداومت کرتی ہے اسی قدر اس میں ضعف و تکان پیدا ہوتی ہے۔ برخلاف دوسری آنکھ کے جس کی حالت اس کے برعکس ہے، کیونکہ غور و فکر سے اس میں قوت پیدا ہوتی ہے اور دوامی مطالعے سے اس میں جلا اور سرعت ادراک کا اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ اس طرح اس کی بصیرت میں روز افزوں ترقی ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کو ایسے امور کا ادراک ہونے لگتا ہے جو اس کے نزدیک غیر مدرک اور غیر معقول تھے۔"

حکمت اور فلسفے میں فرق

ابن مسکویہ حکمت و فلسفہ میں امتیاز کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ حکمت نفس ناطقۂ ممیزہ کی ایک فضیلت ہے، اور وہ یہ ہے کہ موجودات کا جیسے کہ وہ ہیں علم ہو جائے۔ اگر تم چاہو تو کہو کہ حکمت امور الہیہ اور امور انسانی کے ادراک کو کہتے ہیں اور اس علم کی غایت یہ ہے کہ انسان کو معقولات کا ادراک ہو، اور یہ معلوم ہو کہ ان میں سے کن پر عمل پیرا ہونا چاہیے اور کن سے غفلت برتنی چاہیے۔

ابن مسکویہ نے فلسفے کی کوئی تعریف نہیں کی۔ البتہ اس کی دو قسمیں کی ہیں:- ٣١٢

۱۔ نظری، ۲۔ عملی۔

جب انسان ان دونوں حصوں کی تکمیل کرے تو اس کو کامل سعادت نصیب ہوگی۔

نظری حصہ انسان کے اس پہلے کمال پر مشتمل ہے جس کا حصول اس کی علمی قوت کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس کو ان امور کا اس طرح ادراک ہونے لگتا ہے کہ اس کی نظر اس کی تصدیق کرتی جاتی ہے۔ وہ اپنے اعتقاد میں غلطی نہیں کرتا نہ کسی

حقیقت میں شک کرتا ہے، اس طرح اس کا علم علم الٰہی پر مبنی ہوتا ہے، جس سے اس کو کامل وثوق، سکون و اطمینان حاصل ہو جاتا ہے۔

انسان کا دوسرا کمال اس کی قوت عاملہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ یہ اس کا اخلاقی کمال ہے، جس کی بنیاد اس کے قویٰ اور خاص افعال کی ترتیب پر قائم ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کے تمام افعال اس کی قوت ممیزہ کے مطابق منظم اصول پر صادر ہونے لگتے ہیں۔ ان کی انتہا اس تدبیر مدنی پر ہوتی ہے جو عامۃ الناس میں رائج ہے اور جس سے جماعت میں تنظیم پیدا ہوتی ہے۔ اور ایک مشترک سعادت حاصل ہوتی ہے۔ (Bonheur Commun) ابن مسکویہ کے فلسفے کی رو سے انسانی کمال کی غایت یہ ہے کہ تمام موجودات کو ان کی کلیات اور ذوات کے ساتھ معلوم کر لے نہ کہ ان کے عوارض و خواص کے ذریعے جو ان کو غیر متناہی قرار دیتے ہیں۔

ابن مسکویہ کا یہ اعتقاد ہے کہ جو شخص علم و عمل کے لحاظ سے اس رتبے پر فائز ہو جائے وہی درحقیقت عالم ہے۔ اور اس کو عالم صغیر سے موسوم کرنا بجا ہوگا۔ کیونکہ تمام موجودات کی صورتیں اس کی ذات میں حاصل ہوں گی، اور وہ یک گونہ موجودات کے ساتھ متحد ہو جائے گا، پھر اپنی استعداد کے موافق اپنے افعال کے ذریعے انھیں منظم کرے گا۔ اس طرح وہ اس دنیا میں اپنے خالق جل شانہٗ کا خلیفہ قرار پاتا ہے، اس سے کوئی غلطی سرزد نہیں ہوتی اور نہ وہ اس کے نظام اوّل سے، جو سراسر حکمت پر مبنی ہے، خارج ہوتا ہے۔ اس وقت وہ ایک باکمال عالم ہو جاتا ہے جس کو دائمی وجود و بقائے سرمدی حاصل ہوتی ہے اور دواماً اپنے مولیٰ سے فیض قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو جاتی ہے اور ایسے تقرب کے درجے پر فائز ہو جاتا ہے جس کے سامنے کوئی حجاب حائل نہیں ہو سکتا۔

اگر انسانوں میں سے کسی کے لیے بھی فی حد ذاتہٖ اس درجے تک پہنچنا ممکن نہ ہوتا تو اس کی حیثیت فنائیت کے لحاظ سے بالکل حیوانات یا نباتات کی طرح ہو جاتی ہے۔

جو لوگ علم میں متوسط درجہ رکھتے ہیں اور جن کی اس علم کی انتہا تک

رسائی نہیں ہوتی ان کو بعث اور خلود، اور موت پر انسانی حیات کے اختتام کے متعلق شکوک لاحق ہوتے ہیں اس وقت ان پر ملحد کا لفظ صادق آتا ہے، اور وہ حکمت کے دائرے اور شریعت کے حدود سے خارج ہو جاتے ہیں۔

۳۱۳ ابن مسکویہ کی رائے میں فلسفہ انسانی حیات کی اصل غایت ہے۔ وہ دائمی ترقی کی شاہراہ پر چلنے کے لیے علم وعمل کا ایک مجموعہ ہے، وہ وجود کی اعلیٰ غایت اور خالق ومخلوق میں عقلی وروحانی رابطہ اور فیض ربانی کے قبول کی استعداد پیدا کرنے کا واحد ذریعہ ہے۔ یہ انبیاء، حکماء اور علماء کا مرتبہ ہے جو عوالم تامہ اور خالق کے خلفاء ہیں۔

ابن مسکویہ کے فلسفے کی رو سے ملوک کی حیثیت

ابن مسکویہ کہتا ہے، "ہم نے تصریح کی ہے کہ بادشاہ اپنے ضروریات کی کثرت کے اعتبار سے سب سے زیادہ محتاج ہوتے ہیں۔" اس کے بعد وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے قول کی جانب اشارہ کرتا ہے جو آپ نے اپنے ایک خطبے میں فرمایا تھا کہ "دنیا اور دین میں سب سے زیادہ شقی ملوک ہیں۔" اس قول کو نقل کرتے ہوئے ابن مسکویہ بادشاہوں کی اس طرح توصیف کرتا ہے:۔

"جب کسی کو بادشاہت عطا ہوتی ہے تو خدائے تعالیٰ اس کے ہاتھ کو اس کے مال و دولت کی طرف سے روک دیتا ہے لیکن دوسروں کے املاک کی جانب اس کے قلب کو مایل کر دیتا ہے، اس کی آدھی عمر کم کر دیتا ہے اور اس کے سینے کو حرص و ہوس سے بھر دیتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ذرا سی شے پر بھی حسد کرنے لگتا ہے، اور جس قدر بھی اس کو ملے کم سمجھتا ہے، اور راحت اور عیش کے باوجود ملول رہتا ہے، اگر اس کی عیش و عشرت کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو نہ اس کو غیرت آتی ہے اور نہ وہ بردباری اختیار کرتا ہے۔ وہ ایک کھوٹے درہم اور نظر فریب سراب کے مانند ہے۔ اس کی ظاہری حالت نہایت چست و چالاک ہوتی ہے لیکن اس کا

باطن رنج والم سے پژمردہ ہوتا ہے اس طرح جوں جوں اس کی عمر زیادہ ہوتی جاتی ہے نفس میں اضمحلال ہونے لگتا ہے اس کا حساب بھی اسی طرح شدید ہوتا جاتا ہے اور اس کے گناہوں کے معافی کی بہت کم توقع رہتی ہے۔ آہ! بادشاہوں کی حالت واقعی قابل رحم ہوتی ہے۔"

ابن مسکویہ کہتا ہے: "میں نے ایک بلند مرتبہ بادشاہ کو اس قول (یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بادشاہوں کے متعلق جو فرمایا ہے) کو دہراتے ہوئے سنا ہے اور اپنی حالت کو بالکل اس کے مطابق پاکر آنسو بہاتے ہوئے دیکھا ہے جو شخص بادشاہوں کے خدام اور ان کے تخت وتاج، ان کے فرش اور سامان آرائش اور ان کے اطراف غلاموں، گھوڑوں اور دربانوں کا مجمع دیکھے وہ مبہوت ہو جائے گا، اور انھیں نہایت ہی مسرور و شاداں خیال کرے گا، لیکن قسم اس پروردگار کی جس نے انھیں پیدا کیا اور ہمیں ان کے اشتغال سے محفوظ رکھا، وہ اپنے موجودہ اشتغال میں اس قدر منہمک ہیں کہ انھیں اس کی خبر نہیں کہ ایک دور کا شخص انھیں کس حالت میں پا رہا ہے، وہ شب و روز اپنے افکار میں سرگرداں رہتے ہیں اور اپنی ہی ضروریات کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں۔"

نفس کے متعلق بحث ۳۱۴

ابن مسکویہ نے نفس کی تین قوتوں پر بحث کی ہے:۔

۱۔ نفس بہیمی، جو سب سے ادنیٰ ہے۔

۲۔ سبعیہ، (جو سبع سے منسوب ہے اور یہ لفظ سباع کا مفرد ہے) یہ اوسط درجہ کا نفس ہے۔

۳۔ نفس ناطقہ، یہ ان سب میں اعلیٰ ہے۔

یہ تینوں قوتیں، جنھیں ابن مسکویہ "نفوس ثلاثہ" سے تعبیر کرتا ہے، جب متصل ہو جاتی ہیں تو ایک شے بن جاتی ہیں اور اس کی ذات اس وقت باوجود

اپنے تغائر و کثرت کے ایسی قائم رہتی ہے کہ گویا اس کے ساتھ اتصال ہی نہیں ہوا۔

اس کے بعد مسکویہ نے نفس عاقلہ کی سیاست پر روشنی ڈالی ہے۔ کہتا ہے کہ اس شخص کی مثال جو نفس عاقلہ سے غفلت برتے اور اس پر سلطان شہوت کو مسلط ہونے کا موقع دے اس انسان کی سی ہے جس کے پاس ایک اعلیٰ سرخ یاقوت ہو اور وہ اس کو دہکتی آگ میں پھینک دے۔

پھر اس نے بقائے نفس اور معاد کے متعلق ارسطو کے خیالات کی تشریح کی ہے اور اس کے قول سے جو "کتاب الاخلاق" سے ماخوذ ہے استدلال کیا ہے۔ لیکن وہ قول جو ابن مسکویہ نے اس بارے میں ارسطو سے نقل کیا ہے معاد کے عقیدے کی طرف نہیں لے جاتا۔

پھر ابن مسکویہ نے نفوس کے علاج پر خیال آرائی کی ہے۔ کہتا ہے کہ سب سے پہلے امراض کا مبدا دریافت کر لیا جائے کہ یہ ہمارے نفوس ہی میں تو نہیں۔ اگر ذات ہی ان کا مبدا قرار پائے، جیسے ادنیٰ اشیاء میں غور و فکر کرنا اور ان پر جلدی سے رائے زنی کرنا، خوف کا شعور، امور عارضہ اور متوقعہ سے خوف، حملہ آور شہوتیں وغیرہ، تو ایسی صورت میں اس کا علاج ان امور کے ذریعے کرنا ہوگا جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اگر اس کا مبدا مزاج اور حواس ہو مثلاً سستی جس کا مبدا حرارت قلب کا ضعف، کسلمندی اور عیش پرستی وغیرہ ہے یا عشق جس کا مبدا اطمینان اور بیکاری کے زمانے میں نظر بازی ہے تو اس کا بھی علاج ان امور کے ذریعے کرنا ہوگا جو اُن کے ساتھ مخصوص ہیں۔

اس کے بعد ابن مسکویہ نے "نفس انسانی کے صحت کی حفاظت" "انسان کو اپنے نفس کے عیوب کی معرفت کے ذرایع" اور "نفس انسانی کی صحت کے عود کرنے کے طریقوں سے" بحث کی ہے۔

ابن مسکویہ نے عدالت اور اُن فضایل کے متعلق جو عفت، شجاعت، سخاوت اور عدالت کے تحت ہیں، نیز انسانی فضایل کے مراتب کے متعلق تفصیلی بحث کی ہے۔

بعد ازاں ارسطو کے خیال کے مطابق سعادت کے موضوع پر روشنی ڈالی ہے ۳۱۵
اور سعادت اور خیر کی لذت کی تشریح کی ہے۔ ان میں سے اکثر فصول کے مطالعے سے

ہمارا خیال لارڈ آوربری کی ان کتابوں کی طرف جاتا ہے جو "مسرات حیات"[لہ] کے قبیل کی ہیں۔ یہ کتابیں علم اخلاق، آداب خاصہ و عامہ، علم نفس اور حکمت انسانی پر مشتمل ہیں۔

اس کے بعد ابن مسکویہ نے تعاون، اتحاد، صداقت، محبت کے انواع و اجناس کے اسباب اور اس محبت سے بحث کی ہے جو آفات سے محفوظ ہے۔

جس طرح کہ ابن مسکویہ نے ان مختلف فضایل کا تذکرہ کیا ہے جن کے ذریعے نفس کی تکمیل ہوتی ہے اسی طرح اس نے ان رذایل کی بھی تصریح کی ہے جن سے نفس کے عیوب پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ضعف کے اسباب کو بھی واضح کیا ہے۔ مثلاً تہور، بزدلی، خود پسندی، فخر، مزاح، تکبر، استہزا، بیوفائی، ظلم، نیز غضب، بزدلی، سستی، خوف کے اسباب و تدارک، اور موت کے خوف و حزن کے علاج کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔

ہمارا خیال یہ ہے کہ ابن مسکویہ کے اس فلسفے کا جس پر اس کی کتاب "تہذیب الاخلاق" مشتمل ہے بہترین حصہ وہ عدیم المثال فصل ہے جو اس نے "موت کے خوف کے علاج" کے عنوان سے لکھی ہے۔ یہ اس فصل سے مشابہ ہے جس پر فرانس کے فلسفی جیو نے اپنی کتاب "عقیدہ مستقبل" کو ختم کیا ہے۔ ابن مسکویہ کہتا ہے:۔

موت کا خوف اسی شخص کو ہوتا ہے جو یہ نہیں جانتا کہ اس کی حقیقت کیا ہے یا اس کو یہ نہیں معلوم کہ اس کا نفس کہاں منتقل ہو رہا ہے، یا اس کو یہ گمان ہوتا ہے کہ اس کے بدن کی تباہی اور اس کی ترکیب کے باطل ہونے کے بعد اس کی ذات یا نفس بھی بالکلیہ معدوم ہو جاتا ہے۔ یا اس کو یہ خیال ہوتا ہے کہ موت کی اذیت، ان امراض کی تکلیف کے بہ نسبت جو اس کو اکثر لاحق ہوتے رہتے ہیں اور جو موت کا بھی باعث ہوتے ہیں، بہت شدید ہوتی ہے۔ یا وہ اس سزا کا تصور کرتا ہے جو موت کے بعد اس کو دی جائے گی۔ یا اس چیز کے متعلق حیرت ہوتی ہے کہ

لہ (Lord Avebury's Pleasures of Life)

موت کے بعد کس قسم کے واقعات سے اس کا سامنا ہوگا۔ یا اپنے مال و اسباب کے ترک کرنے کا تاسف ہوتا ہے۔ یہ تمام اوہام باطلہ ہیں اور ان کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔"

ابن مسکویہ کا فلسفہ اس جزو سے عاری نہیں جو شریعت کے ساتھ مخصوص ہے، نیز وہ ان امور پر حاوی ہے جو شریعت کی رو سے انسان پر اپنے خالق کی اطاعت کے لیے لازمی ہیں، پھر اس امر کی بھی توضیح کی گئی ہے کہ انقطاع عن اللہ کے کیا اسباب ہیں اور یہ بتلایا گیا ہے کہ شریعت کے احکام عدالت پر مبنی ہوتے ہیں اور انس و محبت کی دعوت دیتے ہیں اور معاملات میں شریعت کا لزوم اور حاکم کے لیے رعیت کی دلجوئی کس حد تک ضروری ہے۔

خلاصہ یہ کہ ابن مسکویہ کا تحقیقی فلسفہ، جو نہایت ٹھوس اور متناسب الاجزا ہے ۳۱۶
ایک ایسا مرکب یا ممزوج ہے جس کی ترکیب مندرجۂ ذیل اجزا سے ہوئی ہے۔ فلسفۂ یونان کا وہ حصہ جو ارسطو کی تعلیمات کے مطابق ہے، بالخصوص وہ جو نفسیات و اخلاقیات سے تعلق رکھتا ہے۔ اسلامی فلسفے کے وہ اصول جن میں عقلی و دینی تصوف کی چاشنی بھی پائی جاتی ہے، اور حکمت حیات و آداب عامہ و خاصہ۔

ہم ابن مسکویہ کو ایک مستقل فلسفی قرار دیتے ہیں جس نے اپنے پیشروؤں سے کسی کی روش کو اختیار نہیں کیا۔ اس نے "تہذیب الاخلاق" میں فلسفے کے اصولی مسایل مثلاً عقل، روح خالق، اسرار وجود انسانی، حیات عقلی اور عقائد دینی کی غرض و غایت سے بحث نہیں کی جن کو انسانی زندگی سے بحیثیت کفر اور ایمان خاص تعلق ہے۔ بخلاف اس کے وہ ایک ایسا فلسفی ہے جو ارسطو کے فلسفے پر عبور رکھتا ہے، جس کو وہ درجۂ تقدیس تک پہنچاتا ہے۔ اس کا مقصد وہی ہے جو شوپنہور کی کتاب "حکمت الحیاۃ"[1] (La Sagesse de le View) کا تھا یعنے فرد کے لیے ایک مثل اعلیٰ قرار دیا جائے جس کے حصول میں وہ کوشاں رہے اور وہی اس کی علمی جد و جہد کا محور ہو۔ جب وہ اس منزل کو پہنچ جائے تو وہ کمال کے

[1] (The Wisdom of Life) یہ کتاب شوپنہور کی بڑی کتاب (Parerga ete) کے ایک باب کا ترجمہ ہے۔

انتہائی مرتبے پر فائز ہو جائے گا۔ پس ابن مسکویہ کے فلسفے کے اساسی اصول جو اس کی کتاب "تہذیب الاخلاق" سے ماخوذ ہیں محض وہ علمی تصورات ہیں جو اس شخص کے لیے
۳۱۷ جو ان حکیمانہ اصول پر کاربند ہونا چاہے نہایت نفع بخش ہیں۔

ابن مسکویہ کا فلسفہ

صانع، نفس اور نبوت کا ثبوت

ابن مسکویہ کے فلسفے کا یہ حصہ ماوراء الطبعیات کے ساتھ مخصوص سمجھا جاتا ہے۔ اور فلاسفۂ الٰہئیین کے اصول پر مبنی ہے۔ اس کے متعلق ابن مسکویہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے ذریعے دینی عقاید میں مدد لی جائے۔

ابن مسکویہ نے اپنے ماوراء الطبعیاتی فلسفے کو تین[3] مسایل اور تیس[30] فصلوں میں منقسم کیا ہے۔ ہر مسئلے میں دس[10] فصلیں ہیں۔ پہلا مسئلہ صانع کے اثبات سے متعلق ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے وجود پر عقلی دلیل پیش کی گئی ہے۔ اس سے پیشتر اس نے ایک مختصر مقدمہ لکھا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ یہ امر ایک حیثیت سے سہل ہے اور ایک طرح سے دشوار۔ خدائے تعالیٰ کے لحاظ سے وہ سہل ہے۔ کیونکہ وہ تو ایک روشن آفتاب ہے، لیکن ہمارے عقول کے ضعف اور عجز کے لحاظ سے وہ دشوار ہے۔ تاہم جو شخص ایسے امر کا متلاشی ہو جس کا حصول اس کے لیے لازمی ہے تو اس کی راہ میں جس قدر بھی دشواریاں پیش آئیں انھیں وہ صبر و استقلال سے برداشت کرے گا۔ ہم اس امر کے محتاج ہیں کہ اپنے نفوس کو ان اوہام سے منزہ کرلیں جو حواس سے ماخوذ ہوتے ہیں اور جن کی وجہ سے معقولات صحیحہ میں مغالطہ ہوتا ہے۔ یہ ایک بہت پیچیدہ نظام ہے، کیونکہ اکثر امور میں وہ عادت اور عامۃ الناس کے خیالات کے برعکس ہے۔ مسئلہ اولیٰ کے اس فصل کے دوران میں

ہمیں اس کی ایک عبارت ملتی ہے جس پر عرب کے بعض ادیبوں نے بہت زور دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس سے ابن مسکویہ کے نظریۂ ارتقا کی واقفیت کا ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

"انسان موجودات کی آخری کڑی ہے، جس پر تمام ترکیبات منتہی اور ختم ہو جاتی ہیں، اور اس کے جوہر روشن یعنی عقل پر گوناگوں ہیولانی پردے پڑے رہتے ہیں۔ جب آخری موجود یعنی انسان عالم وجود میں آیا تو وہ اشیاء جن کو فی نفسہ اولیت حاصل تھی اس کے لحاظ سے آخری ہو گئیں۔"

مسئلۂ اولیٰ کی دوسری فصل میں اس نے اس امر کی تشریح کی ہے کہ صانع کے اثبات میں تمام قدماء کو اتفاق ہے۔ کسی کو بھی اس سے انکار نہیں۔ اس کا ملخص یہ ہے کہ حکماء نے توحید کی تعلیم دہی اور عدل کے احکام اور الٰہی سیاسیات کے نفاذ کو مختلف زمانوں اور حالتوں کے لحاظ سے لازمی قرار دیا۔ اس کے بعد اس نے حرکت کے ذریعے سے صانع کے وجود پر استدلال کیا ہے۔ اور کہتا ہے کہ تمام کائنات میں دلالت کے اعتبار سے صانع کا وجود سب سے زیادہ واضح اور اولیٰ ہے۔ حرکت سے اس کی مراد چھ چیزیں ہیں:—

(۱) حرکت کون۔ (۲) فساد۔ (۳) نمو۔ (۴) نقصان۔ (۵) استحالہ۔
(۶) نقل مقام۔

اس کے بعد اس نے اس نظریے پر روشنی ڈالی ہے کہ ہر متحرک میں ایک ۳۱۸
محرک کے ذریعے حرکت ہوتی ہے جو اس سے غیر ہوتا ہے۔ تمام اشیا کا محرک غیر متحرک ہونا چاہیے۔ اس کے بعد اس کے تدریجی طور پر صانع کی وحدانیت اور اس کے غیر جسمانی اور ازلی ہونے کو ثابت کیا ہے، اور اس باب میں سب سے عجیب و غریب فصل وہ ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ صانع کا علم سلبی طریقے سے ہو سکتا ہے نہ کہ ایجابی۔

نویں فصل میں اس امر کی تشریح کی گئی ہے کہ تمام اشیا کا وجود خدائے تعالیٰ کے فیضان سے ہے۔ اس فصل میں جوہر اور عرض پر بھی بحث کی گئی ہے۔ اس کے بعد اس نظریے پر روشنی ڈالی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیا کو لاشیٔ محض سے پیدا کیا ہے،

اور ان میں محض صوری تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔

یہ ہے اختتام ابن مسکویہ کے پہلے مسئلے کا جو اثبات صانع کے متعلق ہے۔

اس کے بعد اس نے دوسرے مسئلے پر روشنی ڈالی ہے جو نفس اس کے احوال اور اس کے ثبوت کے متعلق ہے۔ اس کے خیال کی رو سے نفس نہ جسمانی شے ہے اور نہ عرض ہے وہ تمام موجودات، غائب و حاضر، معقول و محسوس کا ادراک کرتا ہے۔

سلسلۂ کلام ایک پیچیدہ بحث پر ختم ہوتا ہے، یعنی نفس کے مدرکات کے ادراک کرنے کی کیفیت پر آیا ادراک کثیر اجزا کے ذریعے ہوتا ہے یا مختلف طریقوں سے یا مدرکات کی تعداد مرکبات کی آتی ہوتی ہے۔

اس فصل میں ابن مسکویہ نے فلکیات سے متعلق ایک غلطی کی ہے۔ اس کا اندازہ تھا کہ آفتاب زمین سے ایک سو سات گنا زیادہ بڑا ہے حالانکہ آجکل علوم جغرافیہ اور کوزموجرافیا اور فلکیات کی رو سے آفتاب زمین سے ایک ملین تین سو گنا زیادہ بڑا ہے۔

پھر اس نے نفس کی اس حیثیت میں جس کا تعقل ہوتا ہے اور اس حیثیت میں جس کا احساس ہوتا ہے، فرق قائم کیا ہے، نیز اشیائے مشترکہ اور اشیائے متبائنہ میں بھی فرق کیا ہے۔

اس کے بعد نفس کے خلود پر بحث کی ہے اور اپنے خاص انداز میں اس امر کو ثابت کیا ہے کہ نفس ایک زندہ اور باقی جوہر ہے جو موت اور فنا کو قبول نہیں کرتا۔ وہ بعینہ حیات نہیں ہے بلکہ جس شے میں بھی وہ پایا جاتا ہے اس کو حیات عطا کرتا ہے۔ بعد ازآں اس نے نفس کی بقا کے متعلق افلاطون کے دلائل کی توضیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ نفس کے ایک کمال کا مرتبہ ہوتا ہے جس کو سعادت سے تعبیر کرتے ہیں اور ایک انحطاط کی حالت ہوتی ہے جس کو شقاوت کہتے ہیں۔ نیز یہ بھی بتلایا ہے کہ نفس کی بدن سے مفارقت کے بعد کیا حالت ہوتی ہے اور موت کے بعد اس کو کیا واقعات پیش آتے ہیں۔

اس کے ساتھ ایک فصل میں اس نے سعادت اور اس کے حصول کے طریقہ پر

۳۱۹ بحث کی ہے اور یہ ابن مسکویہ کے فلسفے کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ چنانچہ اس نے کتاب "تہذیب الاخلاق" میں اس کی توضیح کی ہے اور اس کے متعلق ایک خاص کتاب "ترتیب سعادات" لکھی ہے جس کی ہم نے اس سے قبل تلخیص پیش کی ہے۔

پھر اس نے تیسرے مسئلے یعنی نبوت کے متعلق بحث کی ہے اور موجودات عالم کے مراتب اور ان کے باہمی اتصال کی تشریح کی ہے۔ اس کے بعد انسان اس کے عالم صغیر ہونے اور اس کے قویٰ کے موجودات عالم سے متصل ہونے پر روشنی ڈالی ہے اور اللہ تعالیٰ کے فیضان سے حواس خمسہ کے ارتقا کی کیفیت بیان کی ہے جس کی انتہا قوت مشترکہ پر ہوتی ہے اور پھر کسی ماورائی قوت پر۔

پھر ابن مسکویہ نے وحی اور اس کی کیفیت بیان کی ہے اور اس مسئلے سے بحث کی ہے کہ عقل اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک واجب الاطاعت بادشاہ کے مانند ہے، اس امر کی بھی توضیح کی ہے کہ رویائے صادق جزو نبوت ہے۔ اس کے علاوہ اس نے نبوت اور کہانت، نبی مرسل وغیر مرسل اور نبی و متنبی میں فرق واضح کیا ہے۔

کتاب "فوز الاصغر" کی طرف جو ان تمام مباحث پر مشتمل ہے شیخ طاہر افندی جزائری نے (جنھوں نے جنگ عظیم کے زمانے میں دمشق میں وفات پائی) ہماری رہبری کی ہے۔ انھوں نے اس کتاب کو نوادرات کتب کی صف میں جگہ دی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ "ابن مسکویہ نے اس کتاب کی بنیاد فلاسفہ الٰہیین کے اصول پر رکھی ہے اور اس کے ذریعے دین کی حمایت کی ہے۔ اس میں اہم مطالب اور نادر اشارات ملتے ہیں۔ اس کی عبارت کا انداز اسی نوعیت کا ہے جو اس کی کتاب "تہذیب الاخلاق و تطہیر الاعراق" کا ہے۔

کتاب تجارب الامم

کتاب تجارب الامم کا ہم کو دوسرا حصہ دستیاب ہوا ہے جو دو جزو پر

مشتمل ہے اور مطبع کامب ہول، آکسفورڈ اور مصر میں اس کی طباعت ۱۹۱۴ء اور ۱۹۱۵ء میں ہوئی ہے۔ اس کی کتابت اور تصحیح استاذ آمد روز محالی اور پروفیسر مارگولیتہ کے ذریعے ہوئی ہے اور ہم کو معلوم ہوا ہے کہ اس کتاب کا انگریزی زبان میں جو مشرح ترجمہ ۱۹۲۰ء میں شائع کیا گیا انھی دونوں کی کوشش کا نتیجہ ہے۔

پہلا جزو ۳۵ برس کے واقعات (۲۹۵ھ تا ۳۲۹ھ) پر مشتمل ہے۔ دوسرے جزو میں چالیس برس کے حالات (۳۲۹ھ تا ۳۶۹ھ) بیان کیے گئے ہیں اس میں شک نہیں کہ تاریخ میں فلسفے کو کچھ دخل نہیں، لیکن ابن مسکویہ کی تاریخ کو محض تاریخ نہیں کہا جا سکتا۔ اس کتاب میں مولف نے تمام حوادث کا مع اس کے ۳۲۰
اسباب اور نتائج کے ذکر کیا ہے۔ اس طرح یہ کتاب ایک ایسی تاریخ ہے جو فلسفے کی شکل میں لکھی گئی ہے۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ایک ہی شخص میں فلسفہ، تاریخ اور ادب کا اجتماع ہو جائے۔ چنانچہ یہ امر ثابت ہے کہ ابن مسکویہ فلسفی، مورخ اور ادیب تھا۔ اسی طرح کارلائل بھی فلسفی، مورخ اور ادیب تھا۔ اور اسی طرح گوئٹے بھی۔

ابن مسکویہ نے اپنی اس تالیف میں کبھی اہم حوادث کا بھی تذکرہ کیا ہے، جیسے "المقتدر باللہ کی خلافت اور اس کے زمانے کے اہم واقعات" اور کبھی سنہ بیان کیے ہیں، مثلاً وہ کہتا ہے: "وخلت سنۃ سبع وتسعین ومائتین"

ابن مسکویہ نے واقعات کے بیان کرنے میں نہایت دقت نظری سے کام لیا ہے اور کسی فریق کی جانبداری نہیں کی ہے۔

کتاب مذکور کے دوسرے حصے کو عضد الدولہ کی وفات پر ختم کیا ہے چنانچہ اس کا اس طرح تذکرہ کرتا ہے: "اس نے نہاوند پر چڑھائی کی اور قلعہ سرماج کو فتح کیا اور اس کے تمام اموال و خزائن پر قبضہ کر لیا۔ اس کے علاوہ اس شہر کے دوسرے قلعوں پر بھی قابض ہو گیا۔ اس سفر میں اس کو ایک بیماری لاحق ہوئی جو صرع سے مشابہ تھی۔ اس کے علاوہ وہ ایک دماغی مرض میں بھی مبتلا ہوا جس کو ملیخولیا کہتے ہیں (اس سے ابن مسکویہ کی مراد مرض توہم ہے جس کو اس زمانے کے اطبا لیثرجیا کہتے ہیں) لیکن عضد الدولہ نے اس کو پوشیدہ رکھا حالانکہ موصل ہی میں اس کی ابتدا

ہوئی تھی۔"

یہ ہیں ابن مسکویہ کی کتاب کے آخری الفاظ۔

تیسرا جزو جو آکسفورڈ اور مصر میں طبع ہوا ہے "کتاب تجارب الامم" کا ضمیمہ ہے اس میں اور ابن مسکویہ کی کتاب میں کوئی تعلق نہیں، سوائے اس کے وہ ان تمام حوادث پر مشتمل ہے جن کا تذکرہ "تجارب الامم" کے پہلے اور دوسرے حصے میں ہو چکا ہے۔ اس کی ابتدا سنہ ۳۶۹ھ سے ہوتی ہے اور سنہ ۳۸۹ھ پر اس کا اختتام ہوتا ہے۔ اس کا مولف وزیر ابو شجاع محمد ابن حسین الملقب ظہیر الدین اور ذراوری ہے، اس کے ساتھ ایک ایک تاریخی قطعہ ہے جو ہلال صابی کاتب کا لکھا ہوا ہے (سنہ ۳۹۳ھ) اور اس کے ساتھ اور بھی متفرق تواریخ ہیں جو امور مذکورۂ بالا سے متعلق ہیں۔

تمت

صحت نامہ

"تاریخ فلاسفۃ الاسلام"

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
مقدمہ (ا)	پیشانی الکتاب	تاریخ سفۃ الاسلام	تاریخ فلاسفۃ الاسلام
مقدمہ (و)	۲۴	انسان کا مادے	ایمان
مقدمہ (ع)	۱۳۱	منتقل	منتقل
مقدمہ (ف)	۲۵	فلسفے	فلسفے
مقدمہ (ص)	۲	کھولد دیے	کھولدیے
۲	۳	لعدوہ بغداد	بعدوہ بغداد
۲	۱۷	نلتہ چینی	نکتہ چینی
۲	۱۱	چراڈی	جرارڈ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۶	۲۵	سید ریغ	بید ریغ
۷	۷	کے یاں	کے ہاں
۷	۱۱	فوراً گندی	فوراً گندی
۱۳	۱۹	Gerius	Genius
۱۴	۲	اس سے قبل	×
۲۰	۲۲	صفات قوت	صفات اور قوت
۲۱	۱۸	توپیقا	طوپیقا
۲۶	۱۰	اور دوسرے	اور ایک دوسرے
۳۵	۱۹	کامل ہیں	کامل ہے۔
۳۶	۹	منترہ	منزہ
۴۴	۱۹	معدنیہ	احسام معدنیہ
۴۵	۳	کرتی جاتی ہے۔	کرتی ہے۔
۴۶	۵	نہیں	ء

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
		کیونکہ فاضل کی	کیونکہ معرفت	۱۱۲	۳	مقصد ہیں	مقصد ہے
		معرفت، یا علم	یا علم اچھے فعل	۱۲۹	۱۸	باوجو	باوجود
		اس کے فعل سے	سے بدرجہا	۱۳۱	۲۵	فضول قلیلہ	فصول قلیلہ
۴۶	۸	بدرجہا افضل ہے	افضل ہے	۱۴۶	۱۰	یقطان	یقظان
		ورنہ معرفت فاضل	ورنہ معرفت			ہمیشہ اس بات	ہمیشہ اس امر کی
		کے	اچھے	۱۴۷	۹	کی تکرار کرتا ہے کہ	تصریح کرتا ہے کہ
۴۹	۱۶	اسس	ان			وہ	(اور جو
۵۳	۷	تحیل	تخیل	〃	۱۰	ہوا۔	ہوا۔)
۶۳	۴	غاذیہ	غاذیہ	۱۴۹	۶	حی بن یقطان	حی بن یقظان
۶۵	۱۶	داغ	دماغ	۱۵۱	۴	ستآرہ	ستارہ
۶۶	۲۲	گرزہ	گردہ			باوجود مظالم کے	سن رشد کے
۷۰	۱	جس طرح جس	جس			اپنے سن رشد	پہنچنے میں مسرت
۷۶	۲۱	جس	جس	۱۵۹	۲۰ و ۲۱	تک پہنچنے کے لیے	وشادکامی کا
۸۴	۱۹	اگرچہ	×			شادان وفرحان	بہت کم حصہ
〃	〃	تاہم	کیونکہ			رہی ہے۔	ملا ہے۔
۸۷	۷	گوئٹے	گوئٹے	۱۶۱	۲۰	رستے	رشتے
۹۵	۱۰	تکفیۃ الاشارہ	تکفیۃ الاشارہ	۱۶۸	۵	قرطبہ	قرطبہ
۹۸	۱۴	گوئٹے	گوئٹے	〃	۱۶	حوطہ اللہ	حوط اللہ
۱۰۰	۱۹	امثالوں	مثالوں	۲۰۲	۱۲	اور نہ	ورنہ
۱۰۱	۱۷	حیات	حسیات	۲۱۳	۲۵	سے بہت	سے
〃	۲۲	ہوچکا	ہوچکا	۲۱۶	۱۲	اغراض	اعراض
۱۰۵	۲۱	اغصا	عصا	۲۱۷	۱۵	ترجمہ	شرحیں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۲۱۸	۲۱	حیرت	جبروت	۳۰۶	۲	مروج ہے۔	پایا جاتا ہے۔
۲۲۰	۲۵	عربوں کی دماغ	عربوں کی چھوڑی	۳۱۱	۱۲	ایک دوسعت	ایک دوست
		کی پیداوار ہیں	ہوئی نہیں۔	۳۱۸	۱۴	برفوق	بہ قوق
۲۲۵	۱۵	اور	وہ	۳۳۹	۱۵	ونہی	دینی
۲۲۷	۲۵	عقلیۂ بسیط	عقلیہ بسیطہ	۳۴۳	۴	جرارت	جرأت
۲۲۸	۱۶	کے	کہ	〃	۲۴	اغراض	اعراض
۲۳۰	۲۲	مستقل نہیں ہوتا	مستقل باقی نہیں رہتا	۳۵۴	۱۷	جن	جن کا
۲۳۱	۲ و ۳	لائبنیز	لائیبنٹز	۳۵۵	۱	بعث نشور	بعث ونشور
〃	۲۰	گو	کہ	۳۶۲	۲۳	طائفۃ	طائفۃ
۲۳۲	۱۵	لائبنیز	لائیبنٹز	〃	۲۴	باحیثیت باد	بماحیثیت
۲۴۹	۱۴	موثراث	موثرات	〃	۲۵	بحاحیثیت	بماحیثیت
۲۴۹	۷	افتضا	اقتضا	۳۸۳	۲۳	ابوحنیفہ	ابوحنیفہ
۲۵۸	۲۳	اس مسلے پر	اس مسئلے پر	۳۸۴	۱۸	اغراض کیا	اعراض کیا
۲۷۸	۱۰	تفائض	نقائض			مولف (ابو یعقوب)	یہ یوسف کے تسلط
۲۹۶	۳	علوم	مسائل	۴۰۶	۱۸ و ۱۹	نے غلو کیا ہے۔	سے ہیں۔
		واضح ہوجاتا ہے	واضح ہوجاتا ہے	۴۰۹	۱۴	نرے جاہل	جاہل
		جو جسم کو بسیط	جو ایک جسم بسیط کو	۴۱۲	۲۲	پروردگا	پروردگار
۲۹۸	۲ و ۳	اور مادے اور	مانتے ہیں جو مادے	۴۱۵	۱۹	قادر ہے	قادر تھی
		صورت سے غیر	اور صورت سے	۴۱۸	۲۵	ینولویہ	ینوبویہ
		مرکب مانتے ہیں	غیر مرکب ہے	۴۲۴	۱۱	سادتوں	سعادتوں







